

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI

FEDERICO II

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dottorato di ricerca in

Scienze Filosofiche

- XX ciclo -

JULIUS EVOLA:

L'ALTRA FACCIA DELLA MODERNITÀ

Coordinatore
Ch.mo Prof.
Domenico Jervolino

Candidata
Dott.ssa Francesca Ricci

Anno Accademico 2006\2007

*Non basta aprire la finestra
per vedere la campagna e il fiume.
Non basta non essere ciechi
per vedere gli alberi e i fiori.
Bisogna anche non avere nessuna filosofia.
Con la filosofia non vi sono alberi: vi sono solo idee.
Vi è soltanto ognuno di noi, simile ad una spelonca.
C'è solo una finestra chiusa e tutto il mondo fuori;
e un sogno di ciò che potrebbe esser visto se la finestra si aprisse,
che mai è quello che si vede quando la finestra si apre.*

(F. Pessoa, *Versi sciolti*)

INDICE

Introduzione	pag. 5
--------------	--------

CAPITOLO PRIMO

“DALLE AVANGUARDIE ARTISTICHE ALL’IDEALISMO MAGICO: IL PERCORSO FILOSOFICO DI JULIUS EVOLA”

1. <i>Da Dada all’idealismo magico.</i>	Pag. 9
2. <i>L’Individuo Assoluto</i>	Pag. 19
3. <i>Sapienza e Tradizione</i>	Pag. 33

CAPITOLO SECONDO

“JULIUS EVOLA E LA KONSERVATIVE REVOLUTION”

1. <i>Julius Evola tra modernità e tradizione.</i>	Pag. 45
2. <i>Evola e Spengler.</i>	Pag. 54
3. <i>Tramonto dell’Occidente?</i>	Pag. 64
4. <i>Evola e Der Arbeiter.</i>	Pag. 73
5. <i>Evola e Jünger.</i>	Pag. 84

CAPITOLO TERZO

“LA CONCEZIONE ORGANICA DELLA RAZZA”

- | | |
|--|----------|
| 1. <i>Introduzione al tema della razza.</i> | Pag. 97 |
| 2. <i>La razza come idea rivoluzionaria.</i> | Pag. 105 |
| 3. <i>Nord e sud: un nuovo sguardo sulla preistoria.</i> | Pag. 114 |
| 4. <i>L'antisemitismo spirituale.</i> | Pag. 126 |
| 5. <i>L'antisemitismo.</i> | Pag. 137 |

NOTA BIBLIOGRAFICA	Pag. 147
--------------------	----------

APPENDICE <i>La pittura di Julius Evola</i>	Pag. 152
---	----------

BIBLIOGRAFIA	Pag. 167
--------------	----------

INTRODUZIONE

Alla figura di Julius Evola pare ormai difficile negare una specifica, anche se controversa, rilevanza all'interno del panorama culturale e politico novecentesco. Ciò malgrado, la sua opera continua ad essere studiata in una dimensione, per l'appunto, spiccatamente conflittuale. Da una parte sono numerosi, infatti, gli studi dal carattere accentuatamente apologetico, e perfino agiografico; dall'altra, invece, sono frequenti liquidazioni radicali e, in non pochi casi, aprioristiche. Tutto ciò non ha certamente contribuito a creare le condizioni per un esame critico dell'uomo e della sua opera, che oggi appare però urgente.

La presente tesi di dottorato, pur nella consapevolezza dei suoi limiti, oggettivi e soggettivi, si prefigge di compiere un passo in questa direzione. Per raggiungere, anche se solo tendenzialmente, l'obiettivo richiamato, sarà quindi opportuno, da un lato, prendere le distanze dalle posizioni di adulatori politicamente vicini alle idee dell'ideologo della destra radicale, posizioni estremistiche, che hanno contribuito a determinare, in non piccola parte, l'ostracismo dell'ambiente accademico, e un atteggiamento di convenzionalistica profilassi culturale nei suoi confronti; ma dall'altro, sarà anche necessario andare oltre quelle liquidazioni eccessivamente totalizzanti che hanno impedito la considerazione degli aspetti, anche di sostanziale novità, apportati dall'esperienza di Evola, che è stato un dei raro esempio, all'interno del panorama culturale italiano del secolo scorso, di interesse profondo ed autentico verso culture extraeuropee, come risulta dai suoi numerosi studi sull'alchimia, sullo yoga, sul buddhismo.

L'estrema eterogeneità degli argomenti trattati, costituisce un rilevante problema per chiunque si confronti con la produzione evoliana. Il pensatore romano, spazia da interessi artistici allo studio di dottrine sapienziali, dal tradizionalismo alla simbologia ed alla mitologia.

Risulta pertanto importante adottare delle prospettive d'indagine che, pur non risultando pregiudizievoli per la comprensione dell'insieme, facilitino l'articolazione del materiale e la presa su di esso. E' in questo senso che il mio lavoro si articola in tre capitoli, volti tutti a considerare dimensioni dell'opera evoliana che sono apparsi di particolare rilevanza.

Il primo capitolo è dedicato ad un argomento quasi sempre scarsamente e superficialmente considerato, ovvero la dimensione filosofica del periodo giovanile, che colloca Evola all'interno di un panorama complesso e in un difficile rapporto con l'idealismo, soprattutto nella sua versione attualistica, per poi dar vita a quello che egli definì "idealismo magico". L'impianto filosofico di Evola è un tentativo di offrire risposte decise alla crisi dell'uomo moderno, rappresenta il ripensamento dell'Io su basi volontaristiche, è un prometeismo che trasforma l'uomo in dio onnipotente.

Lo sguardo di Evola è proiettato al superamento del Nulla, ma egli si rende conto che la filosofia non è adatta a questo compito, e così, da vero "superatore", abbandona la fase meramente speculativa tentando un'azione pratica, non poco contaminata da intuizioni prefilosofiche e sapienziali. Il concetto di Tradizione, come asse dell'intero sistema evoliano, compare, dunque, solo successivamente, nel momento in cui la filosofia mostra la sua insufficienza per la realizzazione della Potenza.

L'impianto tradizionalistico non manca, peraltro, di mostrarsi nei suoi aspetti artificiosi ed ambigui, spesso incoerenti, del tutto personali, che portano Evola a distaccarsi dal massimo rappresentante del tradizionalismo integrale, René Guénon. Ho cercato di sottolineare le divergenze che i due autori mostrano nell'interpretare il mondo della Tradizione, evidenziando il diverso significato che essi attribuiscono ad azione e contemplazione. E' proprio nel valutare la preminenza attribuita da Evola all'azione, che inizia ad emergere la prospettiva della mia ricerca: la modernità del pensiero evoliano.

Il secondo capitolo è invece dedicato ai rapporti di Evola con la *Konservative Revolution* e, in modo particolare, con due dei principali

ed immaginifici rappresentanti: Ernst Jünger ed Oswald Spengler. Ho ricostruito l'interesse evoliano per questa atmosfera, rintracciando nella Prima guerra mondiale un vero e proprio spartiacque spirituale del ventesimo secolo, che ha aperto la strada a nuovi soggetti politici. Dal confronto, fatto di adesioni ma anche di ripulse, con Jünger e Spengler, si evidenziano problemi importanti per la ricostruzione non solo del pensiero di Evola, ma dell'intero panorama culturale europeo della prima metà del '900.

Il terzo e conclusivo capitolo, è dedicato ad uno dei problemi più delicati e controversi dell'opera evoliana: la questione della razza. L'aspetto centrale della mia ricostruzione, mira a definire il cosiddetto concetto "spirituale" di razza. Ciò non significa sottacere le dimensioni del *βίος*, e nemmeno l'atteggiamento fortemente antisemitico di Evola. Ho cercato di sottolineare, piuttosto, che il legame gerarchico fra spirito e corpo è talmente vincolante, da non consentire la scissione fra razza del corpo e razza dello spirito. Evola ha una concezione organica dell'uomo, che non consente di considerare in modo nettamente separato spirito, anima e corpo; il suo è dunque un super-razzismo, in grado di fondere pericolosamente studi di biologia, intuizioni psicologiche e ricerche di antropologia culturale. Un razzismo, quello evoliano, diverso, almeno nei suoi presupposti, tanto dall'anti-giudaismo radicato in ambienti cattolici, quanto dall'anti-sionismo socialista e comunista, rinforzato dall'illusione di complotti internazionali ebraici, che mirano alla distruzione della vecchia Europa.

Auspiciabilmente, la ricerca compiuta, al di là dei suoi aspetti specifici, si propone di mettere in rilievo la centralità che anche Evola ebbe nel pensare la crisi del '900. L'insoddisfazione per le teorie positivistiche e progressistiche del XIX secolo, il naufragio dell'umanitarismo nell'oceano di fuoco delle armi, hanno dato vita a nuove filosofie, nuovi atteggiamenti di fronte al mondo, che hanno fatto volgere lo sguardo ad una nuova utopia: l'utopia della stabilità.

Come altri spiriti sensibili del suo tempo, Evola è un vero e proprio sismografo, strumento in grado di registrare i movimenti di un'atmosfera inquieta, foriera di radicali cambiamenti.

Il suo pensiero è un incessante tentativo di superamento della crisi del moderno, attraverso il recupero dei suoi aspetti più arcaici. Esiste, infatti, un'arcaicità del moderno che, troppo spesso, una cultura ad impianto razionalistico non è riuscita ad evidenziare.

Studiare un pensatore controverso come Julius Evola significa anche questo: scoprire *l'altra faccia della modernità*.

CAPITOLO I

DALLE AVANGUARDIE ARTISTICHE ALL'IDEALISMO MAGICO: IL PERCORSO FILOSOFICO DI JULIUS EVOLA

1. DA DADA ALL'IDEALISMO MAGICO



Tendenze di idealismo sensoriale, 1916-1918

Olio su tela, cm. 28,5x47,5

Collezione privata, Milano.

Studioso dai vastissimi interessi, Julius Evola, nei suoi scritti, tratta argomenti che vanno dalla spiritualità buddhista alla ritualità indù; dalla simbologia alchemica alla sessuologia; dall'arte d'avanguardia alle nuove forme di pseudo-spiritualità, anticipando, di un quarto di secolo, temi che caratterizzeranno il movimento della *New Age*. La sua opera, *Il mistero del Graal*, del 1937, precede tutto quanto sarà scritto successivamente in materia. Riconosciuto da tempo come il più importante poeta e pittore dadaista d'Italia, fu filosofo giovanissimo, così insofferente dello *status quo*, da tentare il superamento di un idealismo che pone “*l'io al centro del cosmo, creatore di ogni realtà e d'ogni valore; di là da lui, il nulla, poiché la sua teoria lo mostra*

*inesorabilmente chiuso in una prigione, da cui non potrà mai evadere, pel semplice fatto che essa è una prigione che non ha muri*¹.

Il pensiero filosofico di Julius Evola, espresso nelle opere giovanili, non può essere considerato solo un momento, poi superato ed abbandonato, come vorrebbero molti suoi interpreti, ma il cardine su cui ruota tutta la sua produzione successiva. Scritti come *Saggi sull'idealismo magico*; *Teoria dell'Individuo Assoluto*; *L'uomo come potenza*, non possono certo essere ininfluenti nella costruzione di quell'edificio che Evola chiama Tradizione. L'Individuo Assoluto evoliano è sciolto da ogni legame; ma il vincolo che lo caratterizza e, nello stesso tempo, lo limita, è ciò che ne costituisce l'essenza originaria: la propria finitezza. Condizione prima ed imprescindibile, per l'uomo che voglia rendersi *ab-soluto*, è poter trascendere la propria contingenza: rendersi immortale; perché se per Evola *magico* significa *pratico*, il superamento della condizione umana non va solo teorizzato, ma praticato: l'Autarca di cui parla Evola dovrebbe essere arbitro della propria vita e della propria morte.

Acerrimo nemico dello spirito conformistico che caratterizzava la cultura dell'Italia del tempo, si avvicinò a Giovanni Papini, alle esperienze intellettuali di *Leonardo*, di *Lacerba* e de *La Voce* di Prezzolini, da lui considerate come “*l'unico vero Sturm und Drang*” che la nostra nazione abbia conosciuto. Evola confessò che un significato profondo ebbe per lui come per altri intellettuali Papini, dal momento che

“egli fu allora un apritore di breccia. A lui ed al suo gruppo si deve il venire a contatto con le correnti straniere più varie ed interessanti del pensiero e dell'arte d'avanguardia, con l'effetto di un rinnovamento e di un ampliamento di orizzonti.(...) Credevamo anche nella sincerità e nell'autenticità di quanto aveva scritto nell'autobiografico Un uomo finito. A dei giovani, non poteva non far colpo quel nichilismo che

¹ Julius Evola, *L'Idealismo magico*, F.Ili Melita editori, Genova 1989, cit. p. 16.

lasciava in piedi soltanto l'individuo nudo, sdegnoso di ogni appoggio, chiuso ad ogni evasione"².

In questo sentimento antiborghese ed antirazionalistico, ma soprattutto insofferente della condizione umana, è da ricercare ciò che spinge Evola verso movimenti culturali d'avanguardia.

“Esiste una forza cieca, brutale, che è la nostra umanità. E' come una gravitazione dello spirito, è qualcosa di fatale, ed in uno, di sordo e d'incomprensibile. Di essa raramente l'uomo è conscio e si rende libero e superiore. Eraclito chiamò questa forza divenire, Schopenhauer volontà di vita. Ma i nomi e le particolari determinazioni non importano. E' questa stessa forza che governa il moto degli astri, la simpatia delle molecole, la vibrazione dell'etere: che governa la materia, insomma: e che rende l'uomo materia quando egli obbedisce: vale a dire, quando è sincero e naturale. Ma esiste pur nell'uomo un elemento superiore: la facoltà di opporsi, di negare: è qui l'elemento atavico, il segno della nobiltà umana. Tutto il resto, si sappia o non si sappia, è brutalità. Chi è sincero e naturale, non è uomo, ma strumento di una forza di cui egli non sa nulla: è bandiera agitata e dilaniata dal vento, è spora corrente sotto i ponti del tempo. Ora c'è chi ha nelle vene del sangue di schiavo. Sono i più. E questi obbedirà, porterà il proprio fardello, allora si creerà una fede, un idolo, farà dell'arte, farà dell'amore, per illudersi; farà il giuoco dell'umanità, insomma, o della brutalità, il che è lo stesso, travestito in mille graziosi modi. Vi è invece chi non ha precisamente sangue da schiavo. Questi si oppone, nega. Uccide in sé ogni impulso naturale, ogni entusiasmo, ogni sentimento. Alla naturalezza, sostituisce la finzione; alla passione, il capriccio; all'idolo, sé stesso, infinito ed indicibile nulla. E, vivente, egli è un morto, vivente, ha nel sangue il germe della decomposizione, segno del suo alto e doloroso destino.

² Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, ed. All'insegna del pesce d'oro, Vanni Scheiwiller, Milano MCMLXXII, cit., pp. 15-16.

Egli vive solo per negare e per distruggere e non ha altro scopo, per la sua pena di vivere. Ecco Dada".³

L'esperienza poetica evoliana risale al periodo compreso tra il 1916 e il 1922. Del 1922 è il poema *Le parole obscure du paysage interieur*, mentre composizioni sparse sono state raccolte e ripubblicate nel 1969 da Vanni Scheiwiller con il titolo *Raaga Blanda*. Il dato dominante delle composizioni è la descrizione di un dramma interiore, presente del resto in quasi tutti gli artisti europei dei primi due decenni del '900. Evola osservò nella sua autobiografia che

*"il tema fondamentale era quello della oscurità esistenziale, della sorda ed incessante gravitazione che sta al fondo della vita umana. Distruzione e rarefazione vi intervenivano, pel presentimento di una superiore libertà e per effetto di un diverso impulso"*⁴.

Il giovane poeta avverte la labilità dell'esistenza, a tratti medita addirittura il suicidio, suggestionato dalla tragica scelta di Michelstaedter, uccisosi poco più che ventenne. Evola ravvisa nell'arte astratta la possibilità di tentare con successo il superamento della realtà empirica, disperatamente rifiutata, in un eccesso di misticismo stirneriano e nietzscheano, avendo quale fine il raggiungimento di stati superiori dell'essere, di una dimensione metafisica nella quale lo spirito risulterebbe finalmente liberato.

"Per l'individuo, non v'è ragione che egli si esprima: se lo fa è un buffone, è una prostituta nell'esibizione sporca della propria nudità pel piacere altrui. L'artista sincero che, naufragante nel divino istante dell'ispirazione, quasi in preda ad una febbre indomabile, crea la vera opera d'arte, ed il cane che salta sulla cagna e la monta, sono

³ Dal testo della conferenza tenuta da Evola il 15 Aprile 1921, all'inaugurazione della mostra Dada nella casa d'arte Bragaglia a Roma; ora in AA.VV, *Julius Evola e l'arte delle avanguardie tra Futurismo, Dada e Alchimia*, Fondazione Juilius Evola, Roma 1998, cit., pp. 72-73.

⁴ Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, cit., pp.26-27.

assolutamente la stessa cosa, passivo strumento entrambi d'una forza di cui non san nulla. D'altra parte non si possono esprimere che dagli elementi di ordine inferiore: perché i mezzi espressivi, simbolici, e determinati in ogni caso, servono per la pratica, per il mercato, così come ha mostrato molto bene Bergson, ma sono assolutamente incapaci a tradurre degli stati d'animo puri ed intimi dell'individuo. Esprimere è uccidere. Dunque non si può né si deve esprimere”⁵.

Furono questi, sostanzialmente, i motivi di fondo che indussero Evola ad aderire al dadaismo, ma, paradossalmente, furono anche la causa del suo distacco da esso, allorquando comprese che il movimento di Tristan Tzara non era altro che *“una sterile ancorché nobile ed intelligente, reazione intellettuale che si risolveva nel mero negare”*. Evola si mostra dunque insofferente alle prospettazioni nichilistiche insite nelle forme modernissime di arte e di espressione, ben rappresentate, fra gli altri, dagli esiti politici cui pervennero Aragon, Eluard, Breton. In Italia, a soli ventidue anni, fu tra i primissimi a rappresentare l'arte astratta, e ne abbozzò la teoria in una minuscola pubblicazione, *Arte Astratta*, appunto. In questo libretto denunciava l'aspiritualità di tutto ciò che comunemente viene considerato spirituale, precludendo scelte più ardite: l'incontro con Nietzsche, l'adesione ad una *Weltanschauung* puramente spirituale.

L'arte astratta non è, però, il solo mezzo espressivo usato da Evola, egli coltiva anche interessi per l'esoterismo e l'alchimia, che non si esauriscono in superficiali curiosità intellettuali, ma vengono vissuti con totale partecipazione esistenziale.

“In modo confuso ma intenso, si manifestava il congenito impulso alla trascendenza. In questo contesto, vi è anche da accennare all'effetto di alcune esperienze interiori da me affrontate a tutta prima senza una precisa tecnica e coscienza del fine, con l'aiuto di certe sostanze che non sono gli stupefacenti più in uso, e l'impiego dei quali richiede

⁵ AA.VV., *Julius Evola e l'arte delle avanguardie tra Futurismo, Dada e Alchimia*, Fondazione Julius Evola, Roma 1998, cit., p. 77.

anzi, nei più, il superamento di una naturale rivolta dell'organismo e un particolare controllo di esso. Mi portai, per tal via, verso forme di coscienza in parte staccate dai sensi fisici. Passai non di rado vicino all'area delle allucinazioni visionarie e fors'anche della pazzia. Ma una costituzione fondamentalmente sana, il carattere autentico dell'impulso che mi aveva condotto verso queste avventure e un'intrepidezza dello spirito mi portarono oltre”⁶.

Le sostanze usate da Evola sono, probabilmente, l'oppio e l'etere, evocati più volte nelle poesie scritte durante la Prima Guerra Mondiale.

“Iniziai le pratiche in piena guerra, in alta montagna, a 500 m. dal nemico”⁷.

In una recente raccolta di saggi sul pensiero evoliano, Claudio Bonvecchio commenta:

“Naturalmente tutto ciò per chi non si sforza di comprendere il pensiero di Evola è pura insensatezza. Per chi, insomma, non si pone nell'ottica di un pensiero in cui ogni ordine mondano è inscritto nell'ordine cosmico di cui l'uomo è parte, le sue appaiono pure fantasticazioni. Ne discende ovviamente che chi non si colloca in questa prospettiva e accetta il proprio radicamento nell'Ombra, tende, compensativamente, a inseguire ogni ombra, facendone un simulacro di verità. E allora il caso Evola si risolve nell'ideologia di un fascista irriducibile che sogna improbabili ritorni nella nostalgia di un passato che –come ogni passato- non torna”⁸.

⁶ Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, cit., p.19.

⁷ AA.VV., *Julius Evola e l'arte delle avanguardie tra Futurismo, Dada e Alchimia*, cit., p.52.

⁸ Claudio Bonvecchio, *Al di là della modernità: Evola e l'Impero*, in AA.VV., *Julius Evola, un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione Julius Evola, Roma 1998, cit., p. 104.

Il pensiero di Evola, impopolare e inattuale, ci appare, oggi più che mai, qualcosa di estraneo, altro da noi, che ci urta e ci allontana dalle nostre certezze. Ma proprio per questo, come per qualsiasi “altro da noi”, non si tratta di condividere, assecondare oppure demonizzare: si tratta, anzitutto, di capire.

“La filosofia (...) è la riflessione giunta a riconoscere la propria insufficienza e la necessità di un atto assoluto partente dall’interno”⁹.

Evola considera l’idealismo, come pensiero critico-gnoseologico, punto di arrivo della filosofia occidentale. Assumendone l’impulso originario, e portandolo fino alle conseguenze estreme, esso ci apparirà non più come una soluzione, ma un problema, il punto di partenza per un possibile passaggio a quel mondo superrazionale e metafisico lontano da speculazioni intellettuali. Senza questo salto qualitativo, la filosofia rimane mero bizantineggiare; oppure si trasforma in specialismi senza uscita, incapaci di grandi sintesi, che spingono l’uomo ad atteggiamenti a carattere prevalentemente pratico di fronte al mondo.

“Ogni filosofia, in ultima istanza, è sempre un simbolo, il segno espressivo di una tendenza che la precede e che in se stessa è irriducibile al dominio razionale: il più delle volte, essa appartiene all’irrazionale (nel qual caso si rende possibile una semplice psicologia della filosofia), in altre al superrazionale”¹⁰.

Tutto ciò pone inevitabilmente l’uomo di fronte ad un bivio: “farsi agire”, spinti da un pensiero teoretico incapace di realizzarsi, che ci induce all’interno di una spirale senza fine e provoca i traumi esistenziali tipici della modernità; “agire”, seguendo quell’impulso profondo ed ancestrale il cui nome è volontà di potenza. Questo agire

⁹ Julius Evola, *Teoria dell’Individuo Assoluto*, con un saggio introduttivo di Piero Di Vona, Edizioni Mediterranee, Roma 1998, cit., p.20.

¹⁰ Ibid., p 21.

segna, nello stesso tempo, la fine dell'idealismo classico ed il suo coerente svolgimento: nasce così quella che Evola, riprendendo un termine coniato da Novalis, chiama "idealismo magico". Il tentativo evoliano di risolvere la teoria filosofica in prassi, non è certo il solo; lo avvicina, per certi aspetti, a pensatori che hanno una visione del mondo e dell'uomo diametralmente opposta alla sua. Marx costituisce, in tal senso, un esempio singolare ed illustre. Una differenza sostanziale tra Marx ed Evola, può essere colta nel luogo in cui va ricercata la soluzione ai problemi esistenziali: il primo lo individua all'esterno dell'uomo, in una possibile società di liberi ed uguali, che informa tutti gli individui che la compongono dei propri valori; il secondo lo identifica all'interno dell'uomo, non di tutti gli uomini tuttavia, solo di coloro i quali, attraverso una rivoluzione interiore, siano divenuti "individui assoluti".

Queste semplici considerazioni dimostrano come, per Evola, esista, tra gli uomini, una differenza ontologica dalla quale non si può prescindere, determinante nello stabilire chi sia portato ad "agire" o ad "essere agito". Il soggetto pensato dagli idealisti, si chiami Spirito, Atto, Volontà, è un'ipostasi; perché

*"la realtà del pensiero non risiede nei contenuti che reca alla conoscenza, bensì nella identità che in essa si attua fra oggetto e soggetto"*¹¹:

questa identità annulla l'uomo nel cosmo ed il cosmo nell'uomo. Il bersaglio principale dell'Evola filosofo è, tuttavia, l'idealismo attuale, dal quale diverge in due punti fondamentali:

l'atto gentiliano è puramente gnoseologico, l'atto evoliano è creativo; l'io di Gentile è inghiottito da Dio, invano camuffato da io trascendentale, l'io di Evola è l'individuo assoluto, o assoluta individualità,

¹¹ Pio Filippini Ronconi, *Julius Evola, per una impersonalità attiva*, in AA.VV., *Julius Evola, un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione Julius Evola, Roma 2001, cit., p.16.

“all’arbitrio della volontà del quale tutto ciò che è, è dovuto”¹².

Se l’io vuole essere autenticamente creatore, non può fermarsi all’impotenza dell’io idealistico, ma è necessario, con un movimento concreto, “farsi Dio”, unendo ragione, forze extrarazionali ed esoterismo orientale. Per questo,

“all’interno della propria natura, l’uomo qualificato deve poter percepire direttamente la dimensione della trascendenza, giacchè nell’epoca della dissoluzione il senso della trascendenza non può essere conferito dall’esterno”¹³.

Così, per Evola, Dio, Spirito, Io trascendentale, sono solo nomi, parole vuote, espressioni prive di realtà: l’uomo, incapace di modificare la propria struttura ontologica, inconsapevole della potenza racchiusa nel suo io più profondo, crea feticci metafisici, surrogati di sé stesso. Se è vero che nasce come “ente generico”, è pur vero che deve esistere, in vita, la possibilità di svincolarsi da una costrizione che toglie ogni libertà: pena l’insopportabilità dell’esistenza. Non esiste una verità a priori, l’uomo non è frutto di una potenza esterna che lo precede: questa potenza è il suo nudo io, potenza in divenire, che si realizza alla fine del cammino diventando Dio. E’ questo percorso, dal meno al più, da uno stato di subordinazione passivamente ed inconsciamente accettato, alla piena realizzazione di sé stesso, non più essere condizionato ma condizionante, che Evola indica nelle sue opere filosofiche.

“Dire quanto Evola abbia effettivamente realizzato personalmente, o se mai abbia realizzato la potenza, è semplice presunzione, ed

¹² A. Negri, *Julius Evola e la filosofia*, Spirali, Milano 1988, cit., pp. 19-20.

¹³ Piero Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, in AA.VV.: *Delle rovine ed oltre*, Antonio Pellicani Editore, Roma 1995, cit., p.153.

*indebita invasione di un campo che è per principio preclusa a noi e a chi scriva su di lui*¹⁴.

¹⁴ Ibid., cit., p.132.

2. L'INDIVIDUO ASSOLUTO

Il processo che può portare l'uomo a farsi Individuo Assoluto, consta di tre fasi fondamentali: in un primo momento l'io non è ancora soggetto di sé stesso, in lui agiscono gli impulsi e le forze primordiali; egli è tutt'uno con la natura, ha la propria vita fuori di sé.

*“Il singolo e il tutto qui [...] sono una sola e medesima cosa, l'Io con il non Io, lo spirito con la natura; e ciò appunto perché il singolo come propriamente tale non è ancora nato”.*¹⁵

E' l'epoca della Spontaneità, durante la quale l'individuo viene sostenuto dagli istinti, la vita universale fluisce in lui e lo rende parte del mondo. A questo primo stadio, secondo un principio di piena libertà, ne può succedere un secondo, in cui avviene un progressivo allontanamento dal tutto: l'originaria connessione viene spezzata

*“ciò che era intimo all'individuo, gli si fa straniero ed impenetrabile, ciò che la sicurezza intuitiva gli rivelava in indiscutibile evidenza si fa dubbioso, problematico. Dinanzi all'Io sorge il non Io, dinanzi all'uomo la natura. E l'esperienza si disperde in una esteriorità e in una particolarità, i cui elementi stanno all'Io in un rapporto contingente: è l'oceano sterminato delle forme e degli esseri, della generazione e della corruzione, del divenire e del trasmutare: è la follia indomabile dei fenomeni, la fluttuazione obliqua della cose che sono e che non sono”.*¹⁶

E' questa l'epoca della Personalità, nella quale l'individuo si stacca progressivamente dal tutto, sente sorgere con forza l'antitesi dell'altro,

¹⁵ Julius Evola, *L'Individuo e il divenire del mondo*, Arktos Oggero editore, MCMXCI, c 1989, cit., p. 34.

¹⁶ Ibid., p. 35.

del mondo che lo circonda; prova una grande sofferenza per il distacco da quell'unione originaria che lo assicurava e lo proteggeva come nel grembo materno: da qui la considerazione del mondo come luogo di pena, della vita come violenta ingiustizia primordiale, dell'esistenza come non valore da cui fuggire:

*“si ha dunque modo di comprendere il senso e il “luogo” ideale degli atteggiamenti pessimistici ed ascetici propri dell'Oriente upanishadico e buddhistico, alla prima cultura greca ed allo stesso cristianesimo primitivo”.*¹⁷

Questa è una prima, possibile reazione alla presa di coscienza dell'Io come principio autonomo; esprime però un movimento regressivo, mette in luce una individualità che ha compiuto il primo passo verso la propria affermazione, ma non è ancora autosufficiente: è un io che, pur cosciente della propria alterità, subisce ancora la violenza del mondo fenomenico. Seconda, possibile reazione, a questo primo cambiamento, è quella propria alla posizione scientifica, che tenta di ridare un ordine, attraverso il concetto e le relazioni matematiche, al caos del mondo fenomenico. Tentativo peraltro vano poiché, pur essendo valido, una volta impostate le premesse, a cogliere l'essenza delle cose, non riesce tuttavia a carpirne la verità, a produrne l'esistenza:

*“in fondo non si sono tolti mille punti interrogativi che per mettervene al loro posto uno mille volte più grande. L'Io resta dinanzi ad un “fatto”, a qualcosa che essendo così come potrebbe anche essere altrimenti senza che il suo effettivo essere così anziché altrimenti dipenda da lui o possa da lui venir penetrato, non può fondare alcuna reale certezza. S'impone dunque uno stato di dubbio, di scepsti, e precisamente dallo sviluppo di questo è condizionato il procedere dall'individuale verso la completa, distinta affermazione di sé”.*¹⁸

¹⁷ Ibid., p. 36.

¹⁸ Ibid., p. 39.

E' questa l'epoca in cui l'io approfondisce sempre più il solco che lo separa dal mondo oggettivo; dopo essersi costituito come principio a sé, sciolta l'originaria congiunzione con la realtà che lo circonda, non è più possibile alcun tipo di conoscenza.

“Tutto ciò che sa, è che egli ora si trova così e così determinato, che questa è la sua attuale esperienza, queste le leggi e le categorie secondo cui egli si trova costretto a pensarla. Ma circa il fondamento di tale determinatezza, di tali leggi e di tali categorie, egli non sa nulla, e così nulla saprebbe garantirgli che le cose, se così sono ed anche sono state [...] , non possono ad un tratto cambiare, che ogni uniformità ed ogni costanza non sia astratta e precaria, che, fondato su una radicale contingenza, questo sistema di fenomeni e di categorie non sia che un episodio fugace, disperso in una incoercibile, imprevedibile vicenda”¹⁹.

Così, come nel trapasso dalla prima alla seconda epoca l'autocoscienza dell'individuo si afferma sul mondo fenomenico, ora il principio dell'individuo si contrappone a tutto ciò che è riflessione, per affermare definitivamente la propria forma: l'autodistinzione. Attraverso questo rivolgimento interiore, l'Io torna all'essere, ma nel segno della libertà e della potenza. Siamo con ciò giunti nella terza epoca, l'Epoca della Dominazione.

“Si può chiamare falso, illusorio, non esistente l'insieme dell'esperienza, ma colui che sperimenta e afferma cotesta falsità, illusione, non esistenza non può essere lui falso, illusorio, non esistente. Di là dall'obliquità e dalla fluttuazione delle “cose che sono e che non sono” vi è dunque una sola certezza: l'Io. Soltanto qui l'individuo, con un possesso, ha una realtà assoluta ed in sé stessa evidente”²⁰.

¹⁹ Ibid., p. 40.

²⁰ Ibid., p. 41.

E' però necessario, per procedere nel proprio cammino, che abbia fatto intorno a sé il deserto, sofferto l'irrealtà delle cose, distrutto ogni appoggio e ogni rifugio, solo così si può formare quell' *"organo nuovo"* che gli permetterà di risolvere l'antitesi Io-Mondo, questo nuovo organo è il *"Nudo principio dell'Io"*: adesso è possibile

*"trasferire la propria interiorità, fatta di potenza e libertà trascendentali, nei fenomeni esteriori, diventando di fatto un principio a essi superiore, dando cioè vita a un rapporto di dominazione"*²¹.

A questo punto l'individuo è solo con sé stesso, la realtà non è più mera rappresentazione ma, attraverso la *"potenza di dominio"*, è una sua creazione:

*"in verità, io stesso sono la causa ed il Signore di questo mondo, in cui mi vivo"*²².

La completa realizzazione dell'Individuo Assoluto, non è un mito, ma una possibilità reale, di cui

*"si può dire soltanto che è un compito a cui né cultura, né devozione, né filosofia, né arte, né morale, né nient'altro di ciò che gli uomini chiamano "spiritualità", può portare il menomo contributo. Quanto alla filosofia, il suo limite è l'idealismo magico, in cui perviene a riconoscere la propria insufficienza e a postulare la realizzazione della potenza come ciò in cui i suoi massimi problemi possano trovare l'unica assoluta soluzione"*²³.

²¹ Marco Fraquelli, *Il filosofo proibito, tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*, prefazione a cura di Giorgio Galli, edizione Terziaria, Firenze 1994, cit., p. 47.

²² Julius Evola, *L'Individuo e il divenire del mondo*, cit., p. 49.

²³ Ibid., cit. in nota p. 49-50.

Evola, d'altronde, ha spesso ribadito l'impossibilità di definire l'Individuo Assoluto attraverso le categorie del pensiero occidentale; è attraverso il pensiero orientale che tenta di superare l'idealismo magico, trasformando ciò che è pura e semplice teoria in azione:

“l'Individuo Assoluto, in altri termini, si pone come vera e propria frattura nel pensiero speculativo occidentale, segnando al tempo stesso il trapasso, in termini platonici, tra filosofia e sofia”²⁴.

Nell'atmosfera del nichilismo europeo, incapace di credere in paradisi venturi, Evola è attento a non subirne i processi annientatori ma, assumendo attivamente il negativo, cerca di trasformarlo in positivo. La svolta verso dottrine esoteriche ed iniziatiche si compie così, non come cesura, ma come naturale proseguimento del suo pensiero filosofico, alla ricerca di tecniche concrete che consentano all'Individuo di realizzare la sua azione. E' sulla dottrina dei Tantra che Evola incentra la propria attenzione, poiché è qui che viene negato il dualismo uomo-Dio, essendo l'uomo il creatore dell'universo e principio divino assoluto. Naturalmente non qualsiasi uomo, ma l'uomo sciolto da ogni vincolo, *“colui che ha per unica legge la propria virtù”*. Questo uomo ha vinto la maya, l'illusione cosmica che lo inganna facendogli credere di essere solo uomo, ente tra gli enti: egli è consapevole della propria potenza, che gli permette un trascendimento non solo metafisico ma, anche e soprattutto, pratico e fenomenico.

Nel 1925 Evola pubblica *L'Uomo come potenza*, opera seguita poi da successive edizioni, che fa da anello di congiunzione, anche se cronologicamente anteriore, tra il pensiero filosofico e il suo inveramento nel “mondo della tradizione”. Il saggio è diviso in due sezioni: nella prima parte viene esaminato il piano metafisico; nella seconda la parte realizzativa della potenza: lo Yoga. Nella parte metafisica è descritto il processo mediante il quale l'uomo si svincola dalla condizione umana: il cammino presuppone una parte

²⁴ Marco Fraquelli, *Il filosofo proibito*, cit., p. 48.

discendente, “*la via del divincolarsi*” che, partendo dall’atto incondizionato, giunge attraverso il mondo fenomenico, alla condizione umana intesa come limite; dalla condizione umana inizia la parte ascendente, “*la via del distacco*”, che ha come punto di arrivo la trascendenza. Qui termina la metafisica e si passa alla fase realizzativa, allo Yoga. Tra le diverse forme di Yoga, Evola approfondisce esclusivamente quelle che si incentrano sul corpo, tralasciando quelle di natura più contemplativa,

“un corpo naturalmente non limitato secondo le definizioni anatomiche e biologiche occidentali, bensì inteso, secondo la millenaria fisiologia iperfisica della tradizione orientale, come insieme di materia ed energia transbiologica”²⁵.

L’uomo tantrico, attraverso lo Yoga, ottiene “*il dominio dei gangli centrali del corpo, del respiro e della mente*”, e libera la potenza presente nel profondo del proprio organismo; questo gli permette, pur rimanendone distaccato, di aprirsi a tutte le esperienze della vita, anche le più estreme: l’uomo tantrico domina, non è dominato. Contrariamente a quanto postula il pensiero occidentale, dove la liberazione dell’Individuo è solo teorica, qui diviene totalmente reale ed immanente: la conoscenza trasforma e realizza completamente l’essere. Nelle opere successive, Evola esplora sistematicamente il mondo delle antiche tradizioni, per arrivare poi alla stesura della sua opera principale, vero e proprio manifesto del tradizionalismo evoliano, *Rivolta contro il mondo moderno*: qui viene “costruita”, anche se in forma estranea a qualsiasi visione dogmatica e devozionale, tipica delle religioni occidentali, una religione del tutto personale, una sorta di paganesimo. Massimo Scaligero nota che

“in verità la forma tradizionale non riesce a dissimulare la potente spinta antitradizionale del suo sistema di pensiero: se si osserva,

²⁵ Ibid, cit., p. 52.

Evola si serve dell'elemento tradizionale per costruire il proprio cosmo spirituale: assolutamente personale"²⁶.

Certamente non è facile integrare Io Assoluto e Tradizione perché, se l'Io Assoluto è il *prius*, la tradizione è solo uno strumento, una forza dell'Io, nel qual caso non è una vera Tradizione: non essendoci vera autorità trascendente che sia atto di un volere soggettivo.

*"In ogni caso, non v'è agevole continuità fra l'Io Assoluto e la Tradizione, se non a patto di ritenere che l'Io non sia veramente "assoluto", o che la Tradizione non sia veramente trascendente nella sua dimensione dell'Essere"*²⁷.

Prendendo in considerazione l'idealismo magico, Adriano Tilgher obietta che

*"da una parte Evola fa del mondo un'allucinazione in cui si rivela all'uomo la deficienza del suo volere e del suo potere; intanto c'è un altro per me, in quanto non posso tutto. Dall'altra [parte] inculca all'uomo di ridurre in sua potenza quest'altro, questo mondo che gli resiste. E non riflette che, destatosi alla potenza, l'uomo non può ridurre in sua balia il mondo perché, dal suo punto di vista, si deduce che per uno spirito svegliato alla potenza un mondo, un altro non esisterebbe più. Se un mondo non esiste per me che come sogno di me che dormo, è assurdo comandarmi di svegliarmi per ridurlo in poter mio, perché lo svegliarmi e il dileguare di quel mondo di sogno fanno tutt'uno"*²⁸.

Non so con quanta efficacia si potrebbe rispondere che non è un atto unico quello che porta all'Individuo Assoluto, ma un processo, che

²⁶ Massimo Scaligero, *Dioniso*, in AA.VV. *Testimonianze su Evola*, Roma 1973, cit., p. 138.

²⁷ Marcello Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e Tradizione*, Ciarrapico, Roma 1984, cit., p. 88.

²⁸ *Ibid.*, p. 105.

attraverso tre fasi ben distinte²⁹, porta l'individuo ad "ardere" il mondo in sé, perché, superata la propria deficienza, si è fatto Assoluto. C'è chi ritiene vana ogni obiezione alla filosofia evoliana poiché

*"gli argini della sua inattaccabilità si possono individuare nella negazione del principio d'identità, che taglia la testa al toro delle argomentazioni "logiche", ammettendo nel prelogico un sintesi di logico e illogico, di reale e di irreale, di razionale e di irrazionale; e nell'accettazione del solipsismo che, una volta assunto consapevolmente e dichiarato esplicitamente, è inespugnabile, va solo accettato o rifiutato in toto"*³⁰.

A fronte di certe argomentazioni, si capisce perché l'idealismo magico sia stato, in gran parte, snobbato da "scrittori specializzati": un pensiero non confutabile con metodo critico-razionale non è certo valutabile sul piano filosofico: deve solo essere assunto come un dogma.

Dice Evola:

*"Si è formato l'equivoco che l'idealismo sia la teoria per la quale il mondo è la creazione dell'io e invero del mio io. Diciamo equivoco, perché un conto è dire: il mondo è la mia interpretazione[...], un altro conto è dire: il mondo è la mia creazione; e inoltre, un conto è l'io degli idealisti, un altro conto è l'io a cui ogni uomo può riferirsi concretamente, non in teoria, ma in pratica"*³¹.

Se il punto debole del sistema evoliano è il passaggio dalla teoria alla prassi, dal momento speculativo all'azione vera e propria, si riduce ad

²⁹ Infra. pp. 10-19.

³⁰ Marcello Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, cit., pp. 105-106.

³¹ Julius Evola, *Diorama filosofico*, a cura di Marco Tarchi, vol. I, 1934-1935, edizioni Europa, Roma 1974, cit., p. 217.

un castello di sabbia, ad una ipostasi al pari di Spirito, Dio, Io trascendentale: semplici nomi come egli li definisce.

Può realmente l'Individuo Assoluto liberarsi di tutto, eludere, ad onta degli uomini normali l'appuntamento con la morte; smettere di cibarsi e respirare, decidere, in ultima istanza tutto ciò che gli succede intorno?

“Se l'Individuo Assoluto diverge dall'Io Trascendentale degli idealisti perché non è solo teoria ma prassi, questi problemi devono essere risolti in lui. E se tutto questo non è possibile, non è possibile l'Individuo Assoluto. Si può parlare di un uomo nudo con le mani in tasca, ma se è realmente nudo non può avere le tasche; se ha le tasche non è nudo, ma è coperto di qualcosa”³².

Se l'Individuo Assoluto è solo un principio a cui tendere, una meta eternamente rincorsa e mai raggiunta, si ricade nell'insoddisfazione faustiana, nel male esistenziale dell'uomo moderno, posizione che Evola rigetta perché sintomo di un divenire senza centro, incompsto e frenetico. Ritenere l'Assoluto irraggiungibile è farne Dio, riducendo l'io ad essere finito, seppure si apra verso l'Assoluto. E' altresì da scartare l'ipotesi che, secondo Evola, l'Io Assoluto sia concepibile solo in un passato primordiale: ciò evidenzerebbe un Io Assoluto figlio dei tempi, quindi assai “relativo”. Egli ha più volte ribadito in scritti posteriori alla fase cosiddetta filosofica, che la norma individuale, nel tempo del *Kali-yuga*, il nostro tempo, è far sì che

“ciò su cui io non posso nulla, nulla possa su di me”³³.

All'io, dunque, non tutto è possibile: non potendo modificare il mondo che lo circonda, deve agire per non farsi cambiare dalla contingenza delle cose. L'Individuo Assoluto può, attraverso una severa disciplina

³² Marcello Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, cit., p. 106.

³³ Julius Evola, *La dottrina del risveglio*, con un saggio introduttivo di Jean Varenne, edizioni Mediterranee, Roma 1995, cit., p. 294.

psico-fisica (termine che Evola rifiuterebbe), diventare indifferente ai propri bisogni e perfino alla vita e alla morte ; ma non può decidere della vita e della morte, dall'apparire e del divenire del mondo; può cercare di rivolgere il destino in positivo, ma non può certo modificarlo. Norme, queste, che Evola illustra nella sua opera *Cavalcare la tigre*, forse il più filosofico dei suoi scritti, guida pratica, anche se da considerare con estrema cautela, per l'individuo che voglia rimanere fermo sulle "terre immobili": l'uomo è potenza, non è onnipotenza, si può leggere fra le righe: *est modus in rebus*, egli può essere "mago" rispetto a certi fenomeni, sviluppare poteri extranormali, esprimere una potenza limitata, ma non può in assoluto farsi "Atto puro". Sorge così la necessità di non parlare di "Individuo Assoluto" ma di "uomo differenziato",

*"come si esprime Evola quando si rivolge al mondo della tradizione e alle sue fiaccole nei tempi bui del Kali-yuga. Quando, cioè, passa dal punto di vista di Dio, al punto di vista dell'uomo consacrato dalla Tradizione, che è emanazione dell'essere"*³⁴.

L'uomo differenziato, a questo punto, non ha né meta né itinerari, è libero anche dal farsi Individuo Assoluto, avanza senza né temere né sperare, cerca solo di accrescere la propria potenza: è immerso nel puro agire. La sapienza tradizionale cede, nuovamente, il passo al soggettivismo attivistico.

*"L'uomo è potenza. Ad Evola il grande merito di aver risaltato questa suprema libertà dell'uomo, questa possibilità di Assoluto che è nell'uomo. Evola ha visitato l'uomo sotto la superficie della sua esistenza, ha disvelato un mondo di potenzialità, di forze magiche e spirituali, un volere puro e trascendente"*³⁵.

³⁴ Marcello Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, cit., p. 109.

³⁵ Ibid., cit., p. 110.

Certamente l'Individuo Assoluto, poco rispettoso dei diritti umani, è intransigente e spietato innanzitutto con sé stesso: per raggiungere la totale autosufficienza, deve prima svincolarsi da tutto, dal regno di Dio come dal mondo degli uomini. Gioire nei momenti di buona sorte e tremare quando il destino è avverso, è un comportamento dominato da una legge condizionante: è come una molla che risponde ad ogni stiramento con una contrazione. L'Individuo Assoluto, liberatosi dalla catena meccanica di azioni e reazioni, può scegliere le possibilità che gli si presentano secondo un criterio che non ha natura passionale: è, probabilmente, questo un comportamento perverso; ma non è, forse, perverso anche il meccanismo per cui gli uomini sono travolti dalla cieca fiumana di azioni e reazioni? Ci si può sentire profondamente lontani da un Individuo Assoluto che detta legge a se stesso; la stessa distanza, però, si dovrebbe provare verso i "bravi cittadini" che obbediscono alle leggi solo per timore di sanzioni penali o in attesa di premi ultraterreni. Non si deve supporre contraddizione tra la ferrea disciplina che lo caratterizza e l'Individuo Assoluto: la spontaneità creativa, in contrapposizione ai riflessi condizionati, è il frutto di un lungo e severo esercizio, che va a congiungersi con doti innate. Evola, partendo dall'idealismo, arriva all'idealismo magico quale summa di tutta la produzione filosofica, e nel disporre del pensiero critico moderno, è un vero maestro.

“Effettivamente la teoria dell'Individuo Assoluto si inserisce nel panorama filosofico ma -per dirla alla Spengler- come un sistema terminale. Come Marx, come Schopenhauer, come Nietzsche il filosofo Evola annuncia la fine della filosofia; come gli altri grandi pensatori scopre ciò che di inconfessato e di condizionante si cela dietro la ragione, tutt'altro che pura, dei filosofi. Dopo di loro, la vena filosofica si estingue: dinnanzi alla complessa realtà del mondo si affermano nuove forme di reazione, e per chi ha coscienza, non è più possibile continuare a ragionare alla maniera degli intellettuali

da tavola rotonda. L'unico pensiero possibile rimane il Pensiero dello Spirito"³⁶.

Evola è quindi un vero e proprio maestro della scuola del sospetto, degno interprete del pensiero moderno.

“In ogni caso sia lo sforzo di Evola, sia quello degli autori che lui stimò e con i quali tuttavia si trovò a riscontrare divergenze di pensiero, sia infine coloro che appartenevano a quella corrente culturale che aveva creduto di poter trovare una convergenza con la scienza e la tecnica, tutti indistintamente stanno per essere superati e sconfitti dalla postmodernità tecnologica degli ipertesti e dei computer: la tendenza all'indifferenziato, all'omologato e all'estetico (nell'accezione offerta da Vattimo) che, nella superficialità delle immediate sensazioni e nell'ironia di fronte a tutto ciò che resta importante per la vita etica dell'uomo, tutto confonde e svislisce, costituisce ora una sentenza di condanna per chi, nel XX secolo, ha tentato di pensare la crisi della modernità e un futuro possibile per la civiltà europea"³⁷.

Cercando di inserire in un quadro sinottico l'intera opera evoliana, si può constatare come la sua unità sia in realtà composta di due parti ben distinte, anche se, negli intenti dell'autore, costituiscono un *unicum*: la prima, propriamente filosofica, fa di Evola un pensatore moderno a tutti gli effetti; la seconda tratta temi sapienziali –in sé stessi non comunicabili per via discorsiva- e, in antitesi con la modernità, lo lega al mondo della Tradizione. Evola si rende conto di quanti sia impervio il passaggio dalla prima alla seconda parte perché

³⁶ Alfonso Piscitelli, *L'Individuo Assoluto e i suoi critici*, in appendice a Julius Evola, *Teoria dell'Individuo Assoluto*, cit., pp. 218-219.

³⁷ Stefano Zecchi, *La questione della crisi: Evola e Spengler*, in *Julius Evola un pensiero per la fine del millennio*, Fondazione Julius Evola, Roma 2001, cit., p. 136.

“si tratta di una introduzione filosofica ad un mondo non filosofico, la quale poteva avere un significato nei soli rarissimo casi in cui la filosofia ultima avesse dato luogo ad una profonda crisi esistenziale. Ma vi era anche da considerare (e di questo in seguito mi resi sempre più conto) che i precedenti filosofici, cioè l’abito del pensiero astratto discorsivo, rappresentavano la qualificazione più sfavorevole affinché tale crisi potesse essere superata nel senso positivo da me indicato, come passaggio a discipline realizzatrici”³⁸.

E’ sintomatico, a riguardo, quanto dice uno dei più stretti collaboratori di Gentile, Guido Calogero:

“Pochi come Evola hanno infatti compreso con tanta nitidezza come la più moderna soluzione idealistica del problema dell’essere e del conoscere esiga la totale, integrale, incondizionata negazione di ogni realtà ed oggettività di fronte o in seno alla consapevolezza dell’io, e come quindi nell’invalidabile ambito di tale consapevolezza, quella resistenza e stabilità delle cose, che tradizionalmente genera l’idea della loro realtà, non serbi più alcun significato né ontologico né gnoseologico, e possa quindi essere spiegata solo in sede di filosofia della pratica, come ostacolo contrapposto alla volontà, alla potenza, all’azione [...], non vedendo questo, l’Evola innalza a ideale dell’azione quello dell’assoluto signoreggiamento e annientamento del reale. [...], donde il suo interesse per la magia, e per tutte quelle forme, più o meno esoteriche, da cui si possa sperare aiuto per un avvicinamento a un simile ideale”³⁹.

Aggiungiamo, al riguardo, che Benedetto Croce, al quale Evola riconobbe una

³⁸ Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, , cit., p. 61.

³⁹ Guido Calogero, *Come ci si orienta nel pensiero contemporaneo?*, con un’appendice sulla filosofia italiana del dopoguerra. *Biblioteca del Leonardo*, Sansoni, Firenze 1940, cit., pp. 57-59.

“maggiore signorilità e chiarezza rispetto al Gentile”⁴⁰,

in seguito alla richiesta da lui avanzata per la pubblicazione di una nuova edizione, a sua cura, de *Il Mondo Magico de gli Heroi*, di Cesare della Riviera, in una lettera all’editore Laterza, così si esprime:

“Quanto al contenuto del libro che cosa dire? Se c’è gente che si interessa a questa roba, lo accoglierà volentieri perché certo non è più stupido degli altri”⁴¹.

Questo non lascia dubbi circa l’ostilità incontrata dagli scritti evoliani negli ambienti culturali dell’epoca. Certo, Benedetto Croce,

“capo indiscusso dell’impero degli intellettuali italiani”⁴²,

che trascorre la propria vita nel chiuso delle stanze di palazzo Filomarino, strenuo assertore dell’identità di filosofia e storia, è, forse, la persona meno adatta per cercare di comprendere la sostanza del discorso evoliano: considerare la filosofia momento propedeutico, generatore della crisi esistenziale che porta alla sapienza, è invertire il corso della storia, regredire al mito; e ciò non è ammesso dallo storicismo crociano.

⁴⁰ Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, cit., p. 35-36.

⁴¹ Julius Evola, *La Biblioteca esoterica. Lettere 1995-1974*, a cura di Renato Del Ponte, La Terra degli Avi, Circolo culturale di Finale Emilia (MO), s.d. (1996), cit., p. 64.

⁴² Y. De Begnac, *Taccuini mussoliniani*, Il Mulino, Bologna 1990, cit., p. 319.

3. SAPIENZA E TRADIZIONE

Nei suoi scritti filosofici, Evola assume dottrine sapienziali extraeuropee all'interno di un sistema teorico moderno, ma, come ammetterà egli stesso in seguito, questo modo di procedere le snaturava, impedendone la comprensione. Questa riflessione lo induce alla riscrittura di alcuni libri del periodo giovanile e, soprattutto, al cambio del titolo dell'*Uomo come potenza* in *Lo Yoga della potenza*. Nell'approfondire la propria conoscenza del mondo della tradizione, Evola entra in contatto col pensiero di Guénon, che provoca in lui una "mutazione genetica". L'idealismo concepisce la storia come processo progressivo in cui ogni fase supera la precedente, la migliora, è più vera. Guénon ha una concezione rovesciata: la verità è alle origini del mondo, il processo storico che giunge alla modernità è un cammino di decadenza, di allontanamento dalla purezza dell'origine.

“La civiltà occidentale moderna appare nella storia umana come una vera anomalia: fra tutte quelle che ci sono note più o meno completamente, tale civiltà è la sola che si sia sviluppata in un senso puramente materiale e questo sviluppo mostruoso, i cui inizi coincidono con ciò che si è convenuto chiamar Rinascenza, è accompagnato, come doveva accader fatalmente da una corrispondente regressione intellettuale. Tale regressione è giunta fino a tal punto, che gli Occidentali oggi non san più che cosa possa essere intellettualità pura, né suppongono che qualcosa di simile possa esistere”⁴³.

⁴³ R. Guénon, *Precisazioni necessarie, Due miti: civiltà e progresso*, ed. Ar, Padova 1988 cit., p. 24.

La Tradizione, di contro, conserva la conoscenza delle origini e i mezzi che consentono all'uomo di reintegrarsi in essa. Questi mezzi non sono speculazioni filosofiche, costruzioni teoriche, sono tecniche sapienziali, nate col mondo e legittimate dal risultato prodotto.

Evola condivide lo schema generale di Guénon, anche se con differenze di non poco conto.

“Il contrasto tra Evola e Guénon è quello tra una concezione statica dell'essere e una concezione dinamica, indicabile come non parmenidea. La concezione statica e immobilista causa la sorprendente cecità di Guénon per tutto ciò che <si muove>, come ad esempio la grossolana inclusione della filosofia dei valori tra le <superstizioni moderne>, il suo deliberato ignorare la filosofia tedesca del Novecento o quella spagnola, l'inconciliabilità del suo pensiero con le correnti personaliste, ecc. Per Guénon, ciò che è mutamento e instabilità ha sempre una connotazione negativa, e per lui non ne sono possibili altre”⁴⁴.

Dal punto di vista del Principio, Guénon concepisce attualità e possibilità come un tutt'uno, nel senso che il divino è completamente e simultaneamente dispiegato nella realtà, sia in ciò che è manifesto che nel non manifesto; il passaggio dalla possibilità all'atto, non è altro che un'illusione umana, perché già interno alla manifestazione del divino: tutto ciò, evidentemente, esclude il divenire. Il fondamento reale dell'esistenza è la permanente attualità di tutte le cose, un eterno presente. L'essere umano non è che una modificazione contingente all'interno di un sistema chiuso in sé stesso: Dio è immutabile in quanto pensante; l'uomo, in fin dei conti, è anch'egli immutabile perché ogni passaggio dalla possibilità all'atto è pura illusione.

“L'unicità della persona in tutte le sue manifestazioni e nell'immanifestato, e l'unicità dell'intelletto trascendente e non umano che collega tutti gli stati dell'essere, comportano la negazione

⁴⁴ G. Ferracuti, *Julius Evola*, Il cerchio, Rimini 1984, cit., pp. 67-68.

della singola persona umana e della pluralità delle persone divine ed umane”⁴⁵.

Secondo Guénon, l'uomo può subire una trasformazione e acquisire nuove evidenze attraverso l'iniziazione. L'iniziazione viene interpretata, tradizionalmente, in due modi diversi: il principio che genera la trasformazione, per Guénon, è l'intuizione intellettuale, presente all'interno dell'uomo e diversa dall'uomo stesso; nell'altra interpretazione, la trasformazione si innesta all'interno dell'uomo in seguito ad un preciso comportamento umano: ad un esercizio, una disciplina, una tecnica. Nella prima interpretazione il momento intellettuale ha la preminenza sull'azione, l'uomo si dispone ad un cambiamento trasfigurante senza agire, estendendo oltremisura il puro intelletto. Nella seconda, condivisa da Evola, è l'azione dell'uomo che propizia il cambiamento, azione che può essere di qualsiasi tipo, purchè efficace per raggiungere lo scopo. E' per questo che Evola indica due diverse vie di ascesi: una, la “via umida”, è quella descritta nello *Yoga della Potenza*; l'altra, la “via secca”, viene trattata nella *Dottrina del risveglio*. Egli afferma che le due vie sono equivalenti, entrambe consentono di raggiungere il fine ultimo. Dipende dalle circostanze, dal tempo in cui si è chiamati a vivere, dalla propria “equazione personale”, scegliere una o l'altra. “Con La Dottrina del Risveglio”, scrive Evola,

*“ho pagato un debito che avevo nei riguardi delle dottrine del Buddha. Ho già accennato all'influenza decisiva che uno dei suoi insegnamenti ebbe per il superamento della crisi interiore che attraversai subito dopo la prima guerra mondiale. In seguito, dei testi buddhisti feci anche un uso pratico e realizzativo quotidiano, per alimentare una coscienza distaccata dal principio <essere>”*⁴⁶.

⁴⁵ P. Di Vona, *Evola e Guénon, Tradizione e civiltà*, Società editrice napoletana, Napoli 1985, cit., pp. 138-139.

⁴⁶ J. Evola, *Il cammino del cinabro*, cit pp. 140-141.

In questo testo, Evola si propone di mettere in luce quello che, secondo lui, è la vera essenza del buddhismo delle origini, degradatosi, nelle forme successive, a semplice umanismismo o a religione esoterica.

“In realtà, il nucleo essenziale dell’insegnamento aveva avuto un carattere metafisico e iniziatico. L’interpretazione del buddhismo come una mera morale avente per fondo la compassione, l’umanismismo, la fuga dalla vita perché <la vita è dolore>, è quantomai estrinseca, profana e superficiale. Il buddhismo è stato invece determinato da una volontà dell’incondizionato affermatosi nella forma più radicale, dalla ricerca di ciò che sovrasta sia la vita che la morte”⁴⁷.

Evola sceglie le discipline buddhiste perché, più di altre, gli permettono di esporre, in forma chiara e consapevole, un sistema di ascesi conforme ad un certo tipo umano, che si trovi a vivere il tempo della modernità. Si tratta di tecniche coscienti, che non hanno niente a che vedere con valori morali, così precise e conseguenti, da presentare un carattere che si può definire scientifico.

“Il fine precipuo e eminente di questa ascesi è la distruzione della sete, la decondizionalizzazione, il risveglio, la Grande Liberazione. Ma io ho messo in risalto come almeno una parte delle discipline esposte sia anche suscettibile di una applicazione nella stessa vita del mondo, per la fortificazione dell’intimo animo, per realizzare un distacco, per enucleare in sé qualcosa di invulnerabile e di intravolgibile”⁴⁸.

Questa ascesi ha dunque un valore pratico, può essere realizzata da “uomini differenziati” non intenzionati a farsi condizionare dalle forze nichiliste che caratterizzano la nostra epoca. Non potendo più aspirare

⁴⁷ Ibid., p. 141.

⁴⁸ Ibid., p. 143.

ad una vera realizzazione spirituale, l'uomo, distaccatosi oramai da reali contatti con il trascendente, causa l'involuzione verificatasi sul piano esistenziale ed esistentivo, deve aprirsi da sé la via, con le sue sole forze, come fece lo stesso Buddha.

“Il lato importante del buddhismo delle origini era pertanto l'esigenza pratica, il primato dell'azione e l'avversione per ogni vano speculare, per divagare della mente in problemi, ipotesi, fantasie e miti, quindi il primato, anche, dell'esperienza diretta e realizzatrice”⁴⁹.

Evola tiene a precisare come la serietà e attendibilità del suo scritto abbiano avuto, nella traduzione inglese, il crisma della Pâli-Society, blasonato istituto accademico di studi sul buddhismo delle origini. Evola, l'ultimo Evola, che apporta molte rettifiche alla sua speculazione precedente, fa dipendere la decadenza, l'allontanamento dalla Tradizione, da una scelta illegittima dell'uomo, perché

“si tratta del temibile potere, insito nell'uomo, di usare la libertà nel senso di una distruzione spirituale, per respingere tutto ciò che può assicurargli una più alta dignità. E' questa una decisione metafisica, della quale tutta la corrente che serpeggia nella storia, nelle varie forme di apparire dello spirito antitradizionale, rivoluzionario, individualistico, umanistico, laicistico e infine <moderno>, non è che la manifestazione e, per così dire, la fenomenologia. Questa decisione è la causa prima attiva e determinante nel mistero della decadenza, della distruzione tradizionale”⁵⁰.

Quanta distanza c'è, in tutto questo, dal pensiero di Guénon!

Evola pone la modernità in una scelta libera dell'uomo, subordina le categorie metastoriche ad un atto libero, ad un atto storico. In questo modo viene eliminato il determinismo del ciclo, tutto dipende dalla

⁴⁹ Ibid., p. 144.

⁵⁰ J. Evola, *Ricognizioni, uomini e problemi*, ed. Mediterranee, Roma 1985, cit., p. 47.

scelta degli uomini: se decidono di rendersi autonomi, allora si produce la modernità; se decidono altrimenti, la modernità non si produce. La decadenza non è più, quindi, una legge metafisica, si determina solo per una scelta libera dell'uomo. Queste affermazioni sulla libertà dell'uomo e sulla realtà del mondo, sono un chiaro addio a Guénon ed un superamento delle secche dell'idealismo.

I seguaci di Guénon, colgono appieno lo iato che li separa dal pensiero evoliano, ravvisando in esso influenze ben diverse da quelle tradizionali. Pur condividendo la critica che Evola fa alla cultura ufficiale ed ai vari sistemi filosofici, incapaci di prospettare una realizzazione effettiva da parte dell'uomo, stroncano, in modo perentorio, i suoi scritti. In particolare, Giovanni Ponte, sulla <Rivista di Studi Tradizionali>, che raccoglie intorno a sé i guénoniani italiani, afferma come sia

*“evidente, nella complicata elaborazione filosofica del nostro autore, [...], il pesante influsso di certo romanticismo tedesco, caratterizzato da un'esaltazione cerebrale ed ottusa”*⁵¹,

e come Evola utilizzi, interpretandole a modo suo, nozioni tradizionali, per elaborazioni filosofiche arbitrarie e personali, che niente hanno in comune con la vera metafisica tradizionale. Arriva a definire l'intera opera evoliana

*“l'espressione più o meno mascherata di tendenze fondamentalmente antitradizionali e sovversive”*⁵²,

perché le deviazioni presenti nel suo pensiero, non sono soltanto teoriche, ma hanno anche conseguenze pratiche al quanto pericolose, e giungono ad escludere qualsiasi autorità spirituale ed a rifiutare ogni legge tradizionale, per valorizzare, invece, quale legge trascendentale,

⁵¹ G. Ponte, *Il rinoceronte sull'asfalto*, in <Rivista di Studi Tradizionali> n. 68-69, cit., p. 217, Edizioni di Studi Tradizionali, Torino.

⁵² Ibid., p. 235.

la propria equazione personale. Evola non sarà mai così caustico nei confronti di Guénon, anzi, pur puntualizzando le differenze che li separano, lo considererà sempre un “*maestro dei tempi moderni*”. Sarà, invece, particolarmente duro verso la “*scolastica guénoniana*”, i cui aderenti hanno una “*innata inclinazione al maestrismo*”, che rendono evidente attraverso uno stile discorsivo pedagogico e da primi della classe. Risponderà ad un primo attacco rivoltogli da Giovanni Ponte, attraverso uno scritto apparso sulla rivista <Il Ghibellino>, nel gennaio 1963⁵³, ribadendo le differenze che lo separano da Guénon e, nello stesso tempo, la stima che prova per il pensatore francese. In egual modo, disprezza il “guénonismo” ed il supponente confrontarsi *ex cathedra* dei guénoniani.

La filosofia di Evola è conseguenza di una prassi che ha, comunque, bisogno di essere spiegata. Che l'uomo, attraverso determinate tecniche, arrivi al risveglio, può essere vero; ma non è detto, almeno in sede teorica, che questo risveglio sia un ritorno alle origini: il cambiamento potrebbe anche rappresentare una condizione nuova e quindi non il recupero di una purezza originaria, ma l'inizio di un processo in divenire. Allo stesso modo rimane senza una valida spiegazione l'esposizione sistematica dell'età primordiale come età della pienezza, contrapposta alla visione progressistica che individua nel tempo dell'origine il germe dello sviluppo. Come si può sostenere ciò?

Evola, attraverso una spiegazione storiograficamente fondata, ma antitetica a quella del progressismo, tenta di dare una risposta a questa domanda: rifiutata la teoria pura, il suo nuovo orizzonte sembra essere la storia. Analizzando comparativamente molte tradizioni, anche tra loro diverse, fa risaltare ciò che esse hanno in comune, e mette in rilievo la sua idea di fondo: la loro unità originaria. Questo metodo, gli consente di spiegarne sia le costanti che le varianti, determinate da fattori umani contingenti, transeunti.

⁵³ Julius Evola, *Renè Guénon e la scolastica guénoiana*, in *Quaderni di testi evoliani* n. 19, Fondazione Julius Evola, Roma 2001, pp. 45-48

Evola accentua tutto ciò in cui le culture tradizionali coincidono, e lo usa come chiave di lettura di tutti i dati storici: le varianti appaiono così come un distacco dalla normalità, dalla Tradizione. Questo modo di procedere, estremamente razionale, è, a tutti gli effetti, tipico di un pensatore moderno: egli, infatti, con metodo scientifico, raccoglie i dati omogenei definendoli <la Tradizione> ed assegna a questo concetto un valore categoriale; ciò che, invece, è eterogeneo, rappresenta la categoria del moderno. Questo impianto, tipicamente razionale, viene usato per sostenere formalmente una concezione non moderna. La Tradizione non è solamente una diversa situazione dell'uomo primordiale, ma la manifestazione di un'umanità ontologicamente diversa, realmente in contatto con il Sacro, con il divino. Questo contatto è, nello stesso tempo, ciò che manca all'uomo della nostra epoca, e invece spiega il carattere unitario delle civiltà tradizionali. Finché l'uomo non realizzerà, nuovamente, il contatto con il Sacro, la Tradizione gli sembrerà nient'altro che un'ipotesi.

La teoria di Evola presuppone che sia possibile un passaggio dalla Tradizione alla modernità, anche se come scelta illegittima dell'uomo. Tutto questo pone un interrogativo di non poco conto; la modernità esiste illegittimamente per una scelta arbitraria dell'uomo, o esiste legittimamente perché posta in essere dal Principio?

Evola cerca di rispondere assegnando un valore categoriale e metastorico a Tradizione e modernità. Le scelte contingenti dell'uomo, sono possibili perché esistono, a priori, queste due categorie, e cadono nell'ambito di una valutazione morale; ma, se la modernità è una scelta illegittima, e la modernità è una categoria metastorica, come possiamo non attribuire illegittimità al Principio che permette di porle in essere?

Egli sottolinea, a più riprese, che la modernità non è solo una costruzione a posteriori della speculazione umana, ma una categoria metastorica. Come tale, quindi, contrariamente a quanto dice, non può essere illegittima, pena l'illegittimità di una parte della realtà. Essendo la modernità perfettamente conforme ad una categoria metastorica,

non può essere valutata sul piano morale. Questo è un problema di non facile soluzione.

La Tradizione, come categoria, viene desunta dalle forme storiche che caratterizzano le varie epoche, essa ci deve consentire di spiegare le forme non tradizionali, ma deve dare anche una spiegazione metafisica riguardo la possibilità che tali forme esistano, anche scisse dal Sacro. Se il senso vero della realtà è il contatto con il Sacro, deve necessariamente esistere qualcosa che consenta il dispiegarsi di una realtà che ha operato un distacco ontologico dal Sacro. E' di tutta evidenza che Evola non può accettare che questa scissione derivi solo da un atto libero dell'uomo, perché, se così fosse, fallirebbe il suo tentativo di costruire un sistema alternativo a quello progressista. Il cardine su cui ruota la sua concezione, è la legge della decadenza, impostata sulla dottrina delle quattro età. Questo gli dà la possibilità di interpretare la storia tenendo ben salda la differenza di valore tra l'inizio aurorale e la decadenza della fine, capovolgendo la concezione di Comte. Il progressismo deve basarsi su una metafisica della storia che svaluti, spiegandole, le ragioni sostanziali che davano vita al passato; parimenti, Evola necessita di una metafisica della storia che spieghi l'essenza della modernità nel momento in cui la rigetta. Senza questa connotazione non contingente, Tradizione e modernità hanno solo un valore morale e, anche se diversamente valutate, fra esse non c'è alcuna differenza ontologica.

La storia, dal punto di vista umano, è il susseguirsi di cicli che si ripetono, dalla Tradizione alla modernità e viceversa, e questa è una legge metafisica; ma non si capisce perché la modernità sia illegittima e l'uomo non debba assecondarla, se *ducunt fata volentem, nolentem trahunt!*

Secondo Evola, non è una questione morale, è un fatto oggettivo: seguire l'archetipo tradizionale è conforme a verità, seguire quello moderno è dissolutivo; questa, però, è un'interpretazione, non un fatto. Nonostante gli sforzi di rendere il proprio sistema "assoluto", Evola non riesce ad oltrepassare il livello di un'interpretazione, arrestandosi di fronte ai medesimi ostacoli incontrati dai teorici della

modernità. Si giunge, qui, ad un complicato blocco teoretico: se etica e storia sono su posizioni antitetiche, il sistema evoliano non può fondare entrambe, pena la distruzione di sé stesso.

Come tutti i tradizionalisti, ha una visione teorica del mondo tradizionale, la sua non è una tradizione reale, ma una interpretazione concettuale di ciò che egli definisce Tradizione e, come tale, ha il valore di tutti gli schemi concettuali: è una costruzione teorica.

Viene definito tradizionale, ciò che del passato non ha rapporti con il presente, vissuto come moderno. Il che significa escludere arbitrariamente una parte della realtà, scegliere alcune parti di una cultura e rigettarne altre; ma questo vuol dire snaturare anche le culture tradizionali che, se prese integralmente, hanno in sé i germi del cambiamento: l'antica Roma, esempio eminente, per Evola, di cultura tradizionale, cambia e si trasforma più volte.

La Tradizione, quindi, è definita attraverso un criterio negativo: Tradizione è ciò che non è moderno. Se Evola tenta una ricostruzione concettuale delle certezze perdute, questo è modernità, e lo rende simile a Comte: è l'altra faccia della modernità.

“Evola costruisce il suo pensiero con gli scarti del mondo moderno, che sono brandelli di vita umana reale. Chiaro che contemporaneamente scarta altri brandelli altrettanto reali, cui il progressismo aveva dato voce. E con Evola bisogna fare i conti. Viviamo in una fase storica in cui ciò che la visione progressista aveva accantonato si sta prendendo una crudele rivincita. C'è un tribalismo tornato in auge, che reclama la sua modernità, appoggiato da un enorme seguito popolare. Abbiamo avuto una guerra tribale alle porte di casa, e altre, altrettanto tribali, ci giungono con i loro echi attutiti, non tanto da una censura ideologica, ma dall'imbarazzo di affrontare concettualmente la loro attuale inattualità. E se come guerre hanno le loro sporche ragioni economiche, come tribali dimostrano la forza di attaccamento all'etnia, alla stirpe, all'identità culturale. E in fondo stiamo entrando nella postmodernità senza aver avuto la possibilità di vivere pienamente e senza riserve una

*condizione di modernità. Ma fare i conti con Evola non significa diventare tribalisti. Forse può servire per avviarsi in una direzione veramente contemporanea: la capacità di convivere con tutte le culture, senza esclusivismi, senza ricette valide per tutti i casi, e insomma senza razzismi”*⁵⁴.

Evola, molto più di Spengler, ha infranto l'eurocentrismo, aprendo ad altre culture che il progressismo ignorava. Tuttavia anch'egli non ha ritenuto la creatività dell'uomo fonte vera delle culture. Nella nostra epoca la parola deve tornare alla persona, perennemente alle prese col mistero del mondo, dell'esistenza, della vita e della morte. Tutto questo né Evola né i suoi avversari né i suoi molti nemici, lo hanno risolto.

⁵⁴ G. Ferracuti, *Julius Evola*, p. 59-60.

CAPITOLO II

JULIUS EVOLA E LA KONSERVATIVE REVOLUTION

1. JULIUS EVOLA TRA MODERNITA' E TRADIZIONE



Fucina, studio di rumori, 1917-18

Olio su tela, cm. 85x80

Civici Musei d'Arte e Storia, Brescia.

Fino ad oggi la considerazione delle opere giovanili, ed il periodo artistico, come fase acerba della formazione evoliana, aveva consentito una immagine di questo primo aspetto del suo percorso intellettuale quasi come una deviazione, poi corretta dall'incontro con Guénon, Reghini e De Giorgio, dalla retta via dell'approdo tradizionale. Proprio i riferimenti, mai interrotti, con l'universo nietzscheano consentono di rintracciare un percorso non solo di coerenza, ma di continuità fra la fase artistica, quella filosofica e quella della maturità di Evola.

Se si considera, inoltre, che in un testo del 1961, *Cavalcare la tigre*, non mancano numerosi riferimenti all'universo nietzscheano, si chiarisce come, in fondo, quella prima fase culturale non fosse che l'*incipit* di un lungo cammino, in ascesa, tortuoso, ma battuto fino in fondo, verso un'assolutizzazione moderna.

Il nichilismo diviene il terreno comune, lo stesso atteggiamento e modo di sentire che deve essere assunto come momento necessario per la transvalutazione di tutti i valori. Non si può emarginare, a questo proposito, nemmeno l'esperienza artistica, che proprio nell'assurdità Dada ritrova il senso di un ulteriore sviluppo: punto zero, tabula rasa, negazione assoluta per una nuova ricostruzione anticristiana, antiborghese, antidemocratica. L'unico residuo che emerge ancora dalla fase dell'esperienza artistica è l'Io, con il suo desiderio di trascendenza che si pone, attraverso l'originalità artistica, come originarietà creativa; ultimo ed unico baluardo per gettare un ponte verso il trascendente, attraverso un atto creativo che solo ad esso è consentito, con un'azione che si fa *ποίησις*.

Questo è il momento, cruciale per l'esito della filosofia evoliana, in cui l'Io si fa dio; diviene assoluto creatore di ciò che lo circonda con un atto magico che lo fa nuovo signore del mondo, nuovo costruttore dopo panorami di macerie.

Il dadaismo in Evola presenta fortissima l'esigenza di apertura verso il trascendente, espressa attraverso l'utilizzazione della metafora dell'iperbole, "*curva che tende asintoticamente verso l'infinito*".

Su questo punto matura la rottura con il movimento Dada, con lo stesso Tristan Tzara che, al contrario, rimaneva immerso nell'assurdità e nel non senso del reale.

Nello scritto del 1920, *Arte astratta*, cominciano ad emergere chiaramente i referenti dell'universo culturale evoliano, sia filosofici che letterari: Marinetti e Tzara, Weininger e Novalis, Platone e Bergson, su tutti, espliciti sono i riferimenti a Nietzsche:

*"invero tutto quel che è umano e pratico, può essere superato"*⁵⁵.

⁵⁵ Julius Evola, *Arte astratta*, Fondazione Julius Evola, Roma 1977, cit., p. 6.

Fondamentale diviene, inoltre, la presa di coscienza di una caratteristica essenziale dell'arte Dada di fronte ad altri movimenti d'avanguardia: la dissoluzione delle catene dell'io in nome di un'assoluta libertà. Così Evola, che nel *Cammino del Cinabro* dichiarerà apertamente:

*“in realtà il movimento a cui ero associato, tenendo Tristan Tzara in alta stima, doveva realizzare ben poco di ciò che io in esso avevo visto”*⁵⁶

individua, proprio nell'apertura ad un Io totalmente libero ed incondizionato, il momento di rottura con il dadaismo. La dissoluzione delle categorie tradizionali ed il venir meno del senso della realtà rappresentano, per Evola, la prevalenza della volontà dell'Io sulle forme di rappresentazione spontanee. Dada rimane fermo ad una tabula rasa. L'Io trascendentale, unico residuo dell'implosione artistica, diviene il fondamento per nuove basi gnoseologiche. Ma non può bastare; Evola non si accontenta di vivere il mondo in termini di conoscenza, criticando kantismo e positivismo, vuole trascendere l'Io stesso, ricongiungendosi a qualcosa di superiore. Nuove certezze in un'epoca di crisi e trasformazioni, rifondando il rapporto io-mondo in termini superomistici, di volontà di potenza. Solo un atto deciso può oltrepassare il vuoto della modernità, e l'Io libero ed assoluto diviene l'artefice di una nuova era.

Caduto ogni idolo eterno, crollato ogni saldo valore, nel mondo del “Dio è morto”, la realtà diventa l'unico punto di riferimento. Ma la realtà è effimera come la lunghezza della vita, e l'unico modo che l'artista ha per rapportarsi ad essa passa attraverso l'azione, talvolta affannosa e rabbiosa, che non lascia spazio alla contemplazione e alla ricerca di punti di riferimento certi. L'avanguardia porta con sé una carica d'opposizione ai modelli culturali correnti, rompendo gli argini già vacillanti delle certezze borghesi. La vita irrompe in tutta la sua

⁵⁶ Julius Evola, *Il cammino del Cinabro*, cit., p. 24.

carica esplosiva, carica di un pathos che non inorridisce di fronte alla figura del nulla emergente dalle rovine della tradizione.

Spezzato ogni legame col passato, la realtà assume nuove forme, svincolandosi da modelli che ambiscono ad un posto nella grande Storia. E' indubbio che Evola abbia contribuito, nella fase giovanile della propria produzione, a questo spirito di rivolta, avvicinandosi al movimento futuristico. Ma egli è andato oltre. Non si è appagato del nichilismo, ha voluto, come altri spiriti sensibili della sua generazione, dargli connotati attivi per far tornare fecondo il terreno storico. E' in questo contesto che matura la figura titanica dell'Individuo Assoluto, soddisfatta del proprio ruolo da dio, e artefice del proprio mondo. Ma l'orizzonte scompare senza saldi punti di riferimento e così Evola, con la sua smania da "superatore", costruisce il castello artificioso della tradizione, lido sicuro nel quale rifugiarsi quando l'esistenza sembra perdere completamente di senso.

Il sistema filosofico evoliano ha i caratteri di una vera e propria ideologia; il suo non è un innocuo tentativo di interpretare il mondo bensì una risoluta azione di trasformazione rivoluzionaria della realtà. Già a partire dal periodo di vita intellettuale da lui stesso definito filosofico, la filosofia non è altro che uno

*"strumento per l'espressione di idee attinenti al pensiero magico"*⁵⁷

laddove, come abbiamo visto, *magico* non significa che *pratico*. Bisogna sottolineare con forza che la prospettiva evoliana si allontana irrimediabilmente dal pensiero degli idealisti per i quali, in fondo, un "idealismo magico" non sarebbe stato certo concepibile.

"I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo",

⁵⁷ Julius Evola, *L'Individuo e il divenire del mondo*, Carmagnola, 1976, pp. 55-56, cit. nota 63.

sottolineando l'ulteriore passo compiuto dal filosofo romano: il mondo non deve solo essere cambiato ma *creato*.

Il pensiero fondato sull'azione e sulla potenza, l'idealismo magico, vuole, proprio attraverso l'azione, fornire una spiegazione risolutiva della realtà. Spiegare, per Evola, significa esplicitare, ossia attuare, rendere perfetto⁵⁸, dunque, condurre ad un alto grado di perfettibilità. Un sistema fondato sul concetto di potenza, che conduce l'uomo alla realizzazione di sé come Individuo Assoluto, non può che pretendere uno sforzo di perfettibilità; unico centro di potere rimane, però, l'uomo-dio artefice della realtà circostante. Quale radice è più moderna di un pensiero teso esclusivamente verso la realizzazione dell'uomo?

In fondo, nonostante l'autodefinizione, espressa nel *Cammino del Cinabro*, del primo periodo intellettuale come "filosofico", l'attenzione si catalizza fin da principio su tematiche che esulano dalla mera speculazione:

“Io non credo che una filosofia intesa in senso strettamente teorico possa influire sulla politica. Perché eserciti un’influenza, bisogna che essa si incarni in un’ideologia o in una concezione del mondo. E’ quanto avvenuto, per esempio, con l’illuminismo, col materialismo dialettico marxista e con certe concezioni filosofiche che erano incorporate nella concezione del mondo del nazionalsocialismo tedesco. In generale, l’epoca dei grandi sistemi filosofici è terminata; non esistono più che filosofie bastarde e mediocri. A una delle mie opere passate, del mio periodo filosofico, io avevo posto in esergo queste parole di Jules Lachelier: “La filosofia (moderna) è una riflessione che ha finito per riconoscere la propria impotenza e la necessità di un’azione che parta dall’interno”⁵⁹. Il dominio proprio di un’azione di questo tipo ha un carattere metafilosofico. Di qui, la

⁵⁸ Così Piero Di Vona in *Esame della filosofia di Evola*, in AA.VV., *Delle rovine ed oltre*, Antonio Pellicani Editore, Roma, 1995.

⁵⁹ Erroneamente Evola attribuisce a Jules Lachelier la frase di Ligneau che egli aveva posto a mò di epigrafe al primo dei suoi *Saggi sull'idealismo Magico*, Atanòr, Todi, Roma, 1925.

transizione che si osserva nei miei libri, i quali non parlano di “filosofia”, ma di “metafisica”, di visione del mondo e di dottrine tradizionali”⁶⁰.

E' molto importante, dunque, per restituire la figura di Julius Evola alla complessità che le è propria, lontano da fanatiche, idealizzanti esaltazioni e sdegnose critiche fondate su preconcetti ideologici, coglierne il nucleo problematico, l'interna contraddizione che lo porta ad oscillare fra filosofia moderna e dottrine tradizionali, molto spesso interpretate e riadattate alla propria causa.

E' evidente che il pensiero evoliano maturi nell'ambito di un forte spirito di rivolta nei confronti dell'Illuminismo ma, contrariamente alle interpretazioni storiografiche più in voga, bisogna rilevare che il movimento intellettuale associato alla rivolta contro i Lumi non rappresenta una controrivoluzione, ma un'altra rivoluzione: alla modernità universalistica, fondata sull'uguaglianza di tutti gli uomini, si oppone una nuova modernità, tesa all'esaltazione di tutto ciò che distingue e separa gli uomini –la storia, la cultura, la lingua-, mandando in frantumi il mondo dell'omologazione creato dal predominio della Ragione.

Evola, pur inserendosi in questo filone culturale, partendo dalle differenze emerse dalla rottura col mondo illuministico, tenta una nuova ricostruzione dell'universale. La frantumazione dei diritti naturali comporta la scomparsa dell'uomo cittadino del mondo, facendo emergere, al suo posto, uno scenario composto da un confronto polemico fra razze. Rimanere fermi a questo punto significherebbe accettare, di fatto, una prospettiva relativistica. Evola, invece, tenta una nuova riconciliazione “al vertice” costruendo, attraverso un movimento di gerarchizzazione, quella diversa prospettiva universale rappresentata dall'ideale dell'*Imperium*.

Ancora una volta si potrebbe sottolineare la contraddizione stridente fra relativismo ed universalismo o, con un'analisi che esuli da giudizi

⁶⁰ Intervista tratta dagli archivi del sito juliusevola.it, fonte <La Nation Europeenne>, 15 Marzo 1967.

di ogni sorta, registrare, nuovamente, il tentativo evoliano di ricostruzione della realtà dopo panorami di macerie. Come per l'esperienza artistica esistono due fasi ben distinte e separate: distruggere e rifondare.

La stessa mitologia, in Evola, si trasforma in una gabbia epistemica, vincolata ad un'ideologia tipica di un pensiero marcatamente modernistico. Il carattere mitico dei referenti ideali dell'età dell'Oro, mostra costantemente un volto ambiguo: un Giano bifronte che volge lo sguardo a mondi antichi a lande moderne contemporaneamente.

Questa originale rivisitazione della tradizione si allontana dall'immagine a noi più nota dell'uomo antico vincolato alla comunità da rapporti definiti e inserito in un mondo e una natura dagli aspetti sacrali, che scandiscono il ritmo stesso della vita dell'uomo. Per Evola, al contrario, essere nella tradizione significa liberarsi dai vincoli dell'andamento cosmico, dal ritmo del destino, significa destarsi dal sonno e creare liberamente.

“Quando non si abbia in vista ciò che personalmente e pragmaticamente una data credenza può valere per singolo, ma si abbia in vista un movimento, seguire una via autonoma abbandonando la Chiesa al suo destino, data la sua attuale incapacità di dare un crisma ufficiale ad una vera grande Destra tradizionale e supertradizionale, è la norma che a nostro parere si impone”⁶¹.

Non è sconcertante, qui, il riferimento al cattolicesimo, peraltro apertamente criticato in numerose opere ed articoli, piuttosto sorprende l'atteggiamento che Evola esorta ad avere nei confronti delle tradizioni entrate in una fase di decadenza. Comunemente le dottrine tradizionali chiedono, all'uomo che si trovi a vivere un ciclo oscuro, di rimanere fedele al *mos maiorum*, di non spezzare il patto originario che lo lega a quanto ancora resta di valido e spiritualmente operativo nella tradizione d'appartenenza. Seguendo l'esempio dei padri, occorre mantenersi fedeli al cuore vivente della tradizione dei

⁶¹ Julius Evola, *Gli uomini e le rovine*, Volpe Editore, Roma 1972, cit. pp. 165-166.

propri avi, attingendo vita spirituale e conoscenza alla fonte della sapienza in esse presente.

Tale fonte va ricercata oltre ogni degenerescenza, avvalendosi dello strumento del rito, appannaggio di élite sacerdotali, esercizio che non lascia spazio a creazioni autonome, ripetendosi invariato nei secoli come disciplina interiore, meditazione, preghiera.

Evola, al contrario, spinge affinché si intraprenda una “via autonoma” nei momenti di crisi; preferisce lasciare andare alla deriva i resti di tradizioni prossime al naufragio, optando per un’assunzione di responsabilità del singolo individuo. Di fronte alla concezione tradizionale del mondo, rompere con la propria tradizione, criticandone gli aspetti degenerescenti, significa dimenticare totalmente la Fonte immutabile che ne è a fondamento, *Sophia perennis* immune da qualsivoglia forma di decadenza.

Per Evola l’uomo chiamato a decidere in tali momenti di crisi, deve essere risoluto:

*“La sua parola d’ordine sarà piuttosto Tradizione (...) suo sarà lo stile di chi, ove le circostanze mutino (...) conserva il suo sangue freddo, sa abbandonare ciò che va abbandonato affinché l’essenziale non ne resti compromesso, sa portarsi avanti studiando impassibilmente forme adatte alle nuove circostanze e con esse sa imporsi, tanto che una immateriale continuità sia ristabilita e mantenuta”*⁶².

Se l’unica possibilità che è data all’uomo di conoscere un principio esterno alla realtà temporale come quello della tradizione, consiste nel tenere vive, attraverso il rito, le diverse incarnazioni storiche delle tradizioni, come può, la filosofia evoliana, ricondursi ad un sistema tradizionale? Rotto ogni legame con l’idea originaria che, di volta in volta, si incarna storicamente ed abbandonata sulla via della dissoluzione, la tradizione non può che perdersi, fino ad una nuova

⁶² Ibid., cit., pp. 27-28.

rivelazione, essendo questa frutto di una rivelazione diretta, non mediata, dell'Assoluto.

Per Evola, inversamente, l'uomo può e deve farsi artefice di un nuovo ordine tradizionale ma, evidentemente, questo nulla può condividere della pura idea guénoniana. Piuttosto la verità si svela laddove l'idea originaria sposa la potenza attiva delle forme politiche e sociali. In altri termini, per Evola, la Tradizione non deve essere "pensata" come pura trascendenza ma deve essere "usata" come norma di riferimento; essa è una *forza dall'alto* che non solo forma ed anima l'ordinamento politico e sociale, ma conferisce a questo dominio una superiore legittimità.

Proseguendo su questa scia, Evola crederà di cogliere nel fascismo e nel nazionalsocialismo un'opportunità affinché si possano ripristinare i valori pagani e "ghibellini" della tradizione europea.

Questa restaurazione non può essere opera dei popoli neolatini e cattolici ma piuttosto dei popoli germanici, portatori di un "superiore stile di vita" che mantiene in sé ancora tracce significative della loro "tradizione sacrale derivata dalla tradizione primordiale".

L'irruzione dell'elementare nella forma dell'ordine gerarchico richiama alla mente gli scenari descritti da Ernst Jünger nell'*Operaio*; l'ineluttabilità del destino di decadenza della civiltà moderna Occidentale e l'avvento di un nuovo germanesimo accomunano le riflessioni evoliane ai temi spengleriani del *Tramonto dell'Occidente*. Al confronto con questi due noti autori della *Konservative Revolution*, all'esplorazione impietosa dello sterminato paesaggio di rovine della modernità, sono dedicate le pagine che seguono.

2. EVOLA E SPENGLER

Nel 1920, dalle pagine della “Critica”, Benedetto Croce, nel recensire *Il Tramonto dell’Occidente*, opera una vera e propria stroncatura intellettuale; cala così, in Italia, un silenzio pressoché assoluto sull’opera di Oswald Spengler:

*“La fortuna toccata in Germania a questo libro che è venuto in luce ai primi del 1918 –e nel 1919 era già alla 4° edizione- non può non impensierire gravemente coloro che hanno a cuore le sorti del lavoro scientifico. Sopraggiungendo dopo altri libri simili, se non nella tesi, nel metodo, sembra comprovare la decadenza –decadenza assai anteriore alla guerra- di alcune forze per le quali la Germania operò già beneficamente nella vita intellettuale moderna”*⁶³.

Evola è attratto dalla concezione spengleriana della *Weltgeschichte*, lontana dall'evoluzionismo, da una logica causalistica e dall'idea di un progresso automatico. L'aspetto fondamentale che il filosofo della tradizione rintraccia nell'elaborazione spengleriana è l'avere riconosciuto l'originalità di ogni civiltà, il suo identificarsi solo con sé stessa come evento eccezionale. Al di là del conseguente relativismo, questo nuovo modo di osservare la storia scruta le civiltà nell'ottica di *Kulturen* portatrici di forma.

*“E' senza dubbio merito di Evola l'aver riconosciuto come essenziale nella filosofia di Spengler la provenienza goethiana del metodo morfologico basato sull'analogia”*⁶⁴.

⁶³ *La Critica*, XVIII, 1920, pp. 236-39.

⁶⁴ Così M. Guerri in *Introduzione a Julius Evola, Oswald Spengler, Quaderni di testi evoliani n. 14*, Fondazione Julius Evola, Roma 2003. cit. p 8.

Come in Italia il giudizio di Croce aveva avuto come effetto il fatto che per molto tempo qualsiasi accostamento del "*dilettante*" e "*decadente*" Spengler al "*classico*" Goethe venisse inteso per lo meno come un'assurdità così, nel resto della cultura europea, le feroci critiche di Thomas Mann⁶⁵ e di Robert Musil⁶⁶ avevano determinato una condanna che, per molti anni, ha gravato su quegli studiosi che azzardavano un confronto fra la morfologia storica spengleriana e la morfologia della natura goethiana:

*"Spengler commette un errore citando Goethe, Schopenhauer e Nietzsche quali precursori del suo fatalismo da iena. Quelli erano uomini. Lui, invece, è solo un disfattista dell'umanità"*⁶⁷.

Per Evola è fondamentale che la visione spengleriana abbia riconosciuto l'eccezionalità di ogni civiltà come evento unico.

L' *Urphänomen* diviene l'essenza irripetibile sulla quale possono effettuarsi i sincronismi.

Come ha osservato Ernst Jünger in *An der Zeitmauer*, la genialità sinottica spengleriana può essere sottoposta a due critiche, fondamentalmente corrispondenti a quelle evoliane: la mancanza di una metafisica e, conseguentemente, la totale assenza di una via interiore per l'uomo, se non quella di tenere fede a posizioni perdute.

"Tra le peculiarità dello spirito umano rientra sì il grande interesse per la classificazione e l'accostamento di quel che è simile, e tuttavia ciò non può appagare, finché resta aperta la

⁶⁵ Thomas Mann, *Ueber die Lehre Spenglers*, 1942, *Sulla dottrina di Spengler*, in *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, ed. it. a cura di T. Landolfi, A. Mondadori editore, Milano 1997.

⁶⁶ Robert Musil, *Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind*, 1921, *Spirito ed esperienza. Note per i lettori scampati al Tramonto dell'Occidente*, in *Sulla stupidità e altri scritti*, tr. It. a cura di A. Casalegno, A. Mondadori editore, Milano 1986.

⁶⁷ Thomas Mann, opera citata, cit. p. 1342.

questione della fonte da cui scaturiscono i confronti e della configurazione che accomuna gli atti e le entrate in scena del grande spettacolo"⁶⁸.

L'intuizione della *Kultur*, come derivato storico dell' *Urphänomen* goethiano, avrebbe dovuto condurre il discorso spengleriano sulla via di una ricerca che trascendesse l'ordine storico, per agganciarsi ad un piano metafisico trascendente, formatore della realtà fisica. Dove si dà importanza solo alle comparazioni non si restituisce dignità a ciò che è irripetibile, unico, così viene a mancare

*"il carattere di indicazione, esigente, che le connette in modo sensato alla condotta dell'uomo, cui additano percorso e direzione"*⁶⁹.

Le osservazioni evoliane non si allontanano molto dal giudizio di Ernst Jünger. Se la carenza maggiore dell'opera di Spengler consiste nell'aver rilevato esclusivamente sul piano storico analogie e differenze delle varie civiltà, prendendone in considerazione l'aspetto biologico, ciò non toglie che, quantomeno intuitivamente, egli abbia colto nelle diverse *Kulturen* un nucleo di forma che le connette alle leggi cicliche del cosmo. In questo senso si può certamente dire che Evola abbia intuito, anche se solo parzialmente, la metafisica che permea l'intera opera spengleriana, emersa soprattutto dallo studio di scritti come *Urfragen*⁷⁰, pubblicati dopo la sua prematura scomparsa. Un sentore, dunque, che non oltrepassa il punto di mera intuizione, ma che può avere un riscontro nei cauti elogi che Evola fa delle analisi spengleriane.

"In particolare, la civiltà occidentale non è per nulla, come si credeva, LA civiltà, l'ultima parola di un presunto impulso unitario in

⁶⁸ Ernst Jünger, *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000, cit. p. 72.

⁶⁹ Ibid., cit. p.73.

⁷⁰ Oswald Spengler, *Urfragen, essere umano e destino. Frammenti e aforismi*, tr. it. a cura di F. Causarano, Longanesi, Milano 1971.

avanti della storia del mondo, bensì UNA civiltà - i suoi caratteri sono anzi quelli di una civiltà crepuscolare, di una civiltà che va verso la sua definitiva decomposizione: dopo la quale scaturirà un ciclo assolutamente nuovo, con nuove razze, nuove scienze e nuove verità"⁷¹.

Questo il nucleo delle tesi espresse nel *Tramonto dell'Occidente* che, in ciò che ha di valido

*"non si riduce per nulla ad una posizione filosofica personale"*⁷²

ed è condivisa pienamente dalle prospettive evoliane.

Tutto ciò che ha valore al di là delle comparazioni morfologiche, come legge eternamente valida dei cicli storici, è riconducibile ad una tradizione rintracciabile in insegnamenti impersonali tramandati da antichissimi popoli; gli errori di valutazione sull'applicazione di queste leggi, come dato naturalistico e deterministico, sono da imputare ad una deviazione personale della concezione spengleriana. E' bene osservare come la critica di Evola alla modernità non si esaurisca in una morfologia culturale del mondo moderno presentando, accanto ad elementi discutibili ed evidenti forzature, tratti di grande interesse ed attualità. Egli, infatti, non ha solo delineato una patogenesi del mondo moderno, ma ha anche indicato le prospettive di un percorso interiore, spirituale, di una via da percorrere all'interno della decadenza, rimanendo saldamente ancorati ad una condotta degna delle tradizioni sacrali.

Da quanto detto fino a qui, soprattutto nell'analisi del periodo giovanile, filosofico di Julius Evola, dovrebbe essere emerso come, per il nostro autore, rimanere nella tradizione significhi, principalmente, aggredire il concetto di necessità, attraverso un atto fondamentale di libertà dell'Io. Questo vero e proprio cortocircuito di libertà e necessità alimenta l'intera formazione evoliana, orientando

⁷¹ Julius Evola, *Oswald Spengler, Quaderni di testi evoliani n. 14*, cit. p. 18.

⁷² Ibid., cit. p. 18.

anche adesioni e critiche ad altri sistemi filosofici.

Bisogna sottolineare con forza l'errore di giudizio commesso da Evola secondo il quale non esisterebbe un interesse spengleriano per la preistoria indoeuropea. Errore, questo, dipeso dal fatto che la produzione postuma spengleriana non era ancora stata pubblicata. Il profondo ed articolato studio di Domenico Conte, *Catene di civiltà*⁷³, ha dato luce e rilievo all'intera documentazione pubblicata dopo la morte di Spengler, in merito ai suoi studi sulla preistoria. Difatti, accanto ai panorami di otto civiltà tratteggiate nel *Tramonto*, esiste una diversa prospettiva sulla *Weltgeschichte*, attenta al concetto di *epoca* come perno per la comprensione della storia dell'uomo, fondata sulle tre civiltà primitive denominate *Atlantis*, *Kasch* e *Turan*.

Queste non sono più determinate biologicisticamente ed il loro destino non è assimilabile a quello delle piante; qui le loro peculiarità si evidenziano soprattutto ad un livello spirituale, influenzando nello stile e nell'atteggiamento nei confronti della vita e del sacro, popoli distanti tra loro nel tempo e nello spazio. Certamente Evola avrebbe apprezzato un'impostazione attenta alle attitudini spirituali dei popoli, soprattutto nella predilezione, condivisa col pensatore tedesco, per lo stile nordico fondato sull'impersonalità e sulla disciplina che, in tempi più recenti, si sarebbe manifestata nello stile prussiano.

Numerose divergenze emergono invece nel modo di considerare la civiltà antica. Nel *Tramonto dell'Occidente* Spengler considera Grecia e Roma come parti di un'unica civiltà *Antike*, nella quale l'una incarna la fase della *Kultur*, l'altra quella della *Zivilisation*.

L'amore per la decadenza fa esprimere un giudizio positivo sulla romanità irrigidita:

"In fatto di paragoni la romanità col suo severo realismo e la sua scarsa genialità, la romanità disciplinata, protestante, prussiana può offrirci la chiave per comprendere il nostro futuro. Greci e

⁷³ Domenico Conte, *Catene di civiltà*, ESI, Napoli 1994.

Romani: è in tali termini che il destino che per noi si è già compiuto si distingue da quello che deve ancora realizzarsi"⁷⁴.

Spengler ammira la romanità come misura della civiltà faustiana. La sua storia anticiperebbe il nostro destino fornendo un esempio da seguire per coloro che volessero tentare di rimanere in piedi fra le rovine della civilizzazione.

Evola considera tutto ciò un grave errore: non solo Grecia e Roma rappresentano due civiltà completamente distinte, ma il valore di quest'ultima risiederebbe nel "più che vita" ad essa intrinseco, evidentemente lontano da qualsivoglia forma di senescenza. In Roma

*"si incarna l'idea della virilità dominatrice che si manifesta nell'auctoritas e nell'imperium"*⁷⁵,

imperium non solo nel senso di egemonia territoriale posseduta dai capi politici ma anche come caratteristica del patrizio e del *pater familias*.

Peculiare del romano sarebbe poi la

*"percezione del sovrannaturale più come numen che come deus"*⁷⁶

e l'assenza di *pathos* nei confronti del divino. Evola insiste poi sulla figura romana del pontefice, il "facitore di ponti", di vie verso quella dimensione stabile che è la sede degli dei. Un mondo integrale, quello romano, in cui il sacro non è ancora stato relegato in una dimensione iperuranica e l'attitudine alla vita non è chiusa in teorie filosofiche ma attuata per vie pratiche.

Ed è proprio in questo punto che scaturisce l'interesse di Evola per

⁷⁴ Oswald Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma 1999, introduzione a cura di Stefano Zecchi, cit. p. 49.

⁷⁵ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1998, cit. p. 312.

⁷⁶ Ibid., p. 312.

Anni della decisione, dalla nuova prospettiva spengleriana, decisamente più orientata verso l'azione, che contraddistingue quest'opera del 1933 allontanandola, almeno dalle suggestioni evocate dal titolo, dal clima deterministico del *Tramonto dell'Occidente*. Potremmo anche presentare, senza allontanarci troppo dagli intenti spengleriani, questo rutilante testo, marcatamente politico, come una vera e propria appendice positiva alle scene apocalittiche tratteggiate nell'immagine del *Tramonto*. La dottrina che proclamava l'avvento della civilizzazione e l'imminente fine della civiltà occidentale, si trasforma in una prospettiva escatologica sotto la guida del popolo tedesco. Non è qui importante analizzare il "doppio inganno"⁷⁷ spengleriano, la passione per la fase di decadenza dell'Occidente, agognata ed esaltata al tempo stesso, piuttosto occorre sottolineare con forza, nel confronto con il pensiero evoliano, il passaggio da una fase descrittivo-gnoseologica della storia ad una creativo-poietica, in cui ogni attimo assurge a momento di discriminare per le sorti del mondo. *Anni della decisione* è un serbatoio di critiche contro aspetti sostanziali della società moderna, una "antologia di invettive"⁷⁸ per la rivolta contro il mondo moderno.

Il doppio pericolo della "rivoluzione bianca", guidata da una classe operaia impregnata di ideologia marxista, e della "rivoluzione di colore", portata avanti dai popoli che vogliono impossessarsi della tecnica e del potere occidentali, sottolinea l'analisi polemologica che Spengler rintraccia nelle dinamiche della storia mondiale: una lotta incessante fra razze.

La Germania è deputata a stringere fra le mani le redini del mondo; i tedeschi, "*sufficientemente giovani da poter vivere, plasmare e decidere i problemi della storia mondiale*", hanno così il compito di guidare la civiltà occidentale attraverso la fase della *Zivilisation*. Questa è l'epoca del cesarismo,

⁷⁷ Così Th. Mann aveva definito le analisi spengleriane che agognavano, con compiacimento, la civilizzazione dell'Occidente.

⁷⁸ Così D. Conte in *Catene di civiltà*, cit. p. 71.

*"Qui la storia a venire si innalza di molti al di sopra delle necessità economiche e degli ideali di politica interna. Qui le stesse potenze elementari della vita vengono coinvolte in questa lotta la cui posta è: tutto o niente. Le prime avvisaglie del cesarismo diventeranno presto più precise, più coscienti, più scoperte. Le maschere dell'epoca dell'interludio parlamentare cadranno. Tutti i tentativi di riprendere nei partiti i contenuti del futuro saranno presto dimenticati. Le configurazioni fasciste di questi decenni trapasseranno in forme nuove, non prevedibili, e anche il nazionalismo di tipo odierno scomparirà. Come potenza apportante di forma resterà soltanto lo spirito guerriero, "prussiano", ovunque, non solo in Germania. Il destino, un tempo concentrato in forme piene di significato e in grandi tradizioni, farà storia sotto il segno di forze individuali, prive di forma. Le legioni di Cesare si ridestano."*⁷⁹

I tedeschi non sono più un popolo fra gli altri ma una razza, peraltro "eletta", giovane e potente, una razza dal sangue guerriero, pronta a foggare il volto del nuovo mondo. Tutto ciò in polemica con il nazionalsocialismo massificatore e demagogico, totalmente ignaro della tradizione prussiana del popolo tedesco. Spengler, introducendo il concetto di "vita degna di essere vissuta", sembra fare aperta professione di socialdarwinismo, in stridente contraddizione con ogni sua premessa antibiologista; lo stesso slittamento di significato porta Evola sul macabro terreno del razzismo biologico, con discorsi che assimilano l'integrità spirituale alla purezza del sangue. Ma avremo modo successivamente di analizzare la complessità del tema razzistico nelle opere evoliane; si può certamente aggiungere che lo stesso Oswald Spengler, in assonanza con le vedute evoliane, propendeva per la superiorità spirituale dei tedeschi incarnata dalla tradizione prussiana.

E' opportuno evidenziare, invece, il risvolto attivistico di questo testo: il cesarismo.

⁷⁹ Oswald Spengler, *Anni della decisione*, ed. Ar, Padova 1994, cit. pp. 191-192.

Se questo fenomeno veniva da Spengler considerato, nella sua opera principale, un evento legato alla fase crepuscolare della civiltà, in *Anni della decisione* assume, contrariamente, una valenza positiva, capace di dominare la rivoluzione bianca contro lotta di classe e aggressione delle razza di colore. Evola considera improprio oltre che ambiguo il termine cesarismo riferito all'esito della rivoluzione sociale bianca. Alla figura del Cesare corrisponderebbe un dittatore più che un imperatore di tradizione romana; il mondo in cui si trova ad agire è segnato irrimediabilmente dalla desacralizzazione e dalla disgregazione, per cui non vi è intervento che possa ricondurre sulla via tradizionale.

Come ha notato Piero Di Vona, si può parlare nel rapporto fra Evola e Spengler di una "*concordia discors*"⁸⁰. Ciò emerge anche nel confronto con altri autori dove al consenso si unisce sempre un momento di critica e distacco.

Ad esempio Evola ha parlato di un "*miglior Nietzsche*"⁸¹, elitista ed antirazionalista, e di un "*peggior Nietzsche*"⁸² esaltato dal superomismo deteriore della "bestia bionda"; e riguardo a Guénon, che egli ha considerato un "*maestro senza pari della nostra epoca*"⁸³ si sottolinea anche una distanza polemica per il diverso rapporto che Evola pone fra azione e contemplazione.

Il "grido" spengleriano a non subire le dinamiche della storia, lanciato in *Anni della decisione*, fa parte di ciò che è apprezzato e condiviso da Julius Evola; un monito a "cavalcare la tigre" della *Zivilisation*. Il momento topico per l'Europa ed il mondo intero, segnato dagli eventi del 1933, chiede una risposta ultimativa e senza appello: decidere.

L'agire che spinge all'azione magica è il terreno su cui germoglia l'Individuo Assoluto evoliano; è questo il filo che collega tutte le polemiche speculative con gli autori che apprezza; è questa la

⁸⁰ Piero Di Vona, *Evola e Spengler*, in AA.VV, *L'ora che viene*, ed. Ar, Padova 2004, cit. pp. 35-36.

⁸¹ Julius Evola, *I Testi del Meridiano d'Italia*, ed. Ar, Padova 2002, pp. 152-153.

⁸² Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, ed. cit., pp. 33.

⁸³ Ibid., cit. p. 90.

concezione che mai rinnega, modificandola ed adattandola nella varie fasi della sua vita intellettuale, come si evince dalla lettura del *Cammino del Cinabro*⁸⁴;

è questa la figura che spinge a prendere nelle mani il proprio destino per non soccombere. Così, per Evola come per Spengler, nell'epoca della dissoluzione ogni decisione deve pesare come fosse l'ultima: *Tertium non datur*.

⁸⁴ Ibid. pp. 91-92.

3. TRAMONTO DELL'OCCIDENTE?

“Avevo voluto personalmente la pubblicazione in Italia dei due studi di Spengler L'uomo e la macchina e Anni decisivi. Il mio amico Beonio-Brocchieri, ufficialmente, e il barone Evola, ufficiosamente, realizzarono questo mio desiderio. L'operazione non fece molto chiasso. Non si può pretendere che l'Italia di Farinacci possa apprezzare la cultura di Spengler. L'allora maggiore Canevari affiancò Beonio-Brocchieri e Julius Evola nella meritoria fatica che costoro andavano sostenendo”⁸⁵.

Queste parole di Benito Mussolini, riportate da Yvon de Begnac, sono di importanza fondamentale per integrare le conoscenze, purtroppo poco approfondite da Evola nei propri interventi autobiografici, sul rapporto con la massima autorità del fascismo. Tre punti emergono con chiarezza da queste poche parole: in primo luogo è evidente che Julius Evola intrattenesse rapporti con Mussolini; secondariamente quest'ultimo teneva molto in considerazione lo spessore culturale del barone, tanto da conferirgli l'incarico, seppur ufficiosamente, di tradurre Spengler in Italia, divenendo uno dei maggiori esponenti del movimento italiano culturale legato alla *Konservative Revolution*; terzo punto le parole di Mussolini

“di Spengler parlai diffusamente con il barone Evola, che ne è il profeta in Italia”⁸⁶

rivelano l'interesse evoliano per le tematiche trattate dall'autore del *Tramonto dell'Occidente* e, in riferimento ad alcune divergenze di

⁸⁵ Yvon de Begnac, *Taccuini mussoliniani*, Il Mulino, Bologna 1990, cit., p. 594.

Le affermazioni di Benito Mussolini sono confermate dal riferimento di Beonio-Brocchieri riportato nella introduzione di *Anni decisivi*, Corbacci editore, Milano 1934, p. IX: “Obbedendo all’invito di un’altissima autorità...”.

⁸⁶ Ibid. p. 593.

vedute fra i due autori, Mussolini aggiunge:

*"Spengler mi risulta abbia discusso di tutto ciò con il barone Evola"*⁸⁷.

Purtroppo le notizie che emergono dai colloqui informali con Yvon de Begnac, poi pubblicati con il titolo *Taccuini mussoliniani*, non hanno alcuna data che ci aiuti a collocare in un periodo preciso della vita di Evola questi contatti cruciali. Eppure, a differenza di quanto viene riportato nel *Cammino del Cinabro*⁸⁸, gli incontri con Mussolini si possono far risalire agli anni Venti quando, inoltre, quello che poi sarebbe diventato il Duce del fascismo, era un grande estimatore dell'arte d'avanguardia e dei quadri di Julius Evola⁸⁹.

Da una ricerca approfondita, intrapresa da H. T. Hansen⁹⁰ negli archivi di Germania ed Austria, risulta controversa anche l'indagine sui rapporti Evola-Spengler. Non vi è traccia di incontri diretti fra i due, almeno fino ad oggi non sono emerse prove a riguardo anche se, verosimilmente, si potrebbe supporre uno intorno al 1934 (anno della traduzione italiana di *Anni decisivi* e della pubblicazione della maggiore opera evoliana *Rivolta contro il mondo moderno*), quando più stretti divennero i contatti di Evola con il mondo tedesco, tenne diverse conferenze a Brema e Berlino, e si preparava alla traduzione della sua maggiore opera, uscita l'anno successivo, in Germania.

L'incarico conferito ad Evola da Mussolini può far pensare⁹¹ ad una decisione maturata in seguito alla pubblicazione in Italia di *Rivolta contro il mondo moderno*, opera che, certamente ispirata al *Tramonto*,

⁸⁷ Ibid. p. 593.

⁸⁸ Secondo quanto riportato in Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, gli incontri fra Evola e Mussolini sarebbero limitati a tre fra il 1941 ed il 1943.

⁸⁹ *Taccuini mussoliniani*,

"Proprio nel segno dell'antica pittura, nella nuova saggistica di Evola io vidi costituirsi un nuovo modo di fare cultura rivoluzionaria", cit. p. 404-405.

⁹⁰ H. T. Hansen, *Julius Evola e la Rivoluzione Conservatrice*, <Studi Evoliani>, 1998, I, pp. 147 sgg; T. H. Hansen, *Introduzione a Julius Evola*, in *Menschen Inmitten von ruinen*, Hoehnrain Verlag, Tuebingen-Zuerich-Paris, 1991.

⁹¹ Così osserva Gianfranco de Turre in un suo articolo *Evola lettore di Spengler*, fonte juliusevola.it.

gli valse la qualifica di "*profeta di Spengler in Italia*"⁹². Rimane dunque aperta la questione su come e quando si instaurano rapporti tra Evola e Mussolini ed Evola e Spengler. A proposito di quest' ultimo, però, si può certo rilevare l'atteggiamento critico evoliano nei confronti delle teorie esposte dal pensatore tedesco, atteggiamento racchiuso in queste parole riportate nella sua autobiografia:

*"Talvolta sono state considerate spengleriane le idee sul mondo moderno da me esposte. Invece i miei punti di riferimento sono del tutto diversi; l'influenza su me dello Spengler può dirsi nulla; ho già indicato che, se mai, è la linea del pensiero tradizionale rappresentata nei tempi moderni essenzialmente dalla corrente guénoniana, ad avere, a tale riguardo, una importanza"*⁹³.

Ciò che ha contribuito a lasciare inesplorati molti aspetti del controverso pensiero evoliano è senza dubbio il totale disinteresse nei suoi confronti da parte della cultura scientifica. Nonostante *Il Tramonto dell'Occidente*⁹⁴, traduzione ed introduzione, sia stato curato nel 1956, per la prima volta in Italia, da Julius Evola, anche gli studi maggiori su Oswald Spengler nel nostro paese, non tengono conto della sua figura, relegandolo ai margini di un serio interesse accademico.

Analizzando da vicino le somiglianze del discorso di Evola e di Spengler, emerge un'affinità solamente esteriore, potremmo dire legata ad una visione aspramente critica della modernità. Evola riconosce alle analisi del pensatore tedesco una sorta di lungimiranza, non legata ad una chiara visione metafisica, ma solamente intuita, percepita non chiaramente, nei riguardi della decadenza del mondo moderno; semmai Spengler avrebbe il merito di aver contribuito alla distruzione del mito progressistico ed evoluzionistico ma, il suo, in fondo, non è un discorso tradizionalistico, bensì un'analisi che si limita al livello biologico-materialistico:

⁹² *Taccuini mussoliniani*, cit. p.593.

⁹³ Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, cit. p. 183.

⁹⁴ Julius Evola, *Il caso Spengler*, in *Il Meridiano d'Italia*, n.41, 5 Ottobre 1953; ora in Julius Evola, *Oswald Spengler, Quaderni di testi evoliani n. 14*.

"Lo Spengler non ebbe alcuna vera comprensione per gli elementi spirituali e trascendenti che sono alla base di ogni grande civiltà: egli resta in fondo in una concezione laica, che risente fortemente di vedute puramente moderne, quali sono quelle della filosofia della vita, dell'attivismo faustiano, del selezionismo aristocratico alla nietzschiana"⁹⁵.

Una visione, dunque, troppo irrazionalistica, legata ad una mentalità fortemente intrisa di suggestioni moderne, che nulla condivide della calma osservazione tradizionalistica.

Il grande merito che deve essere riconosciuto, invece, riguarda l'attacco spengleriano alla concezione lineare e progressistica della storia, alimentata agli inizi del '900 dalla ripresa in Italia della filosofia idealistica e post-hegeliana. Questa serrata critica contro l'esaltazione della storia a lieto fine, della storia al singolare, della storia occidentale come luogo della vera, unica civiltà, è l'indiscussa positività delle teorie esposte nel *Tramonto* ma, per Evola, Spengler non ha intuito, al di là delle differenze estrinseche, il dualismo fondamentale tra forme diverse di civiltà. La differenziazione delle civiltà non può avere un' origine storica, materiale, legata a cause geografiche, a confuse influenze spirituali; ciò che deve essere sottolineato, dopo un primo, determinante distacco dalle più comuni concezioni moderne, è il dualismo di fondo, la contrapposizione metafisica, potremmo dire ontologica, fra le due forme di civiltà che si sono contrapposte nell'intero arco della storia umana: il mondo della Tradizione e il mondo moderno.

"Se è giusta l'esigenza di rompere il cerchio magico per via del quale si è portati a interpretare ogni civiltà in base alla propria disconoscendone l'originalità, è chiaro che insistendo oltre misura sulla discontinuità e soprattutto affermando, come fa lo Spengler, che ogni verità e ogni comprensione è storicamente condizionata e subisce la legge irrevocabile della civiltà cui appartiene, si va a finire in una impossibilità metodologica. Di rigore, allora, si sarebbe

⁹⁵ Julius Evola, *Oswald Spengler, Quaderni di testi evoliani n. 14*, cit. p. 7.

condannati a capire davvero solo la propria civiltà. Già in partenza, proprio l'assunto di Spengler, di cogliere l'anima e l'idea direttrice di un gruppo di civiltà diverse dalla nostra, risulterebbe assurdo"⁹⁶.

Questa concezione, espressa nella *Prefazione al Tramonto dell'Occidente* nel 1956, era già presente nella sua maggiore opera, *Rivolta contro il mondo moderno*, nel 1934 dove, una diversa *Weltanschauung*, divideva un'interpretazione materialistica del mondo, quella dei moderni, da una spiritualistica, quella dell'uomo della Tradizione.

Modernità e Tradizione, in fondo, vengono considerate "*due categorie aprioriche della civiltà*" e solo seguendo queste linee interpretative, non si cadrebbe, come ha fatto Spengler, in una confusione metodologica e in un estremo relativismo.

Evola, però, non spiega in che modo l'uomo tradizionale riesca a comprendere il mondo civilizzato moderno. Se le diverse *Kulturen* spengleriane, storicamente determinate, sono condannate a rimanere estranee le une alle altre per la diversa radice che, simili a piante, le genera, rimane il dubbio su come due civiltà essenzialmente diverse possano arrivare a riconoscersi. E' evidente che il mondo moderno non potrà mai auspicare un ritorno all'età dell'oro: il suo destino è la civilizzazione e la morte. Per quanto riguarda la civiltà tradizionale, invece, come può capire il ciclo dell'età oscura?

Il discorso evoliano evidenzia la superiorità della *Kultur* rispetto alla *Zivilisation*: la prima è tipica delle civiltà astoriche, aurorali; la seconda investe quelle crepuscolari. Così civiltà diverse si possono accomunare e capire partendo da un punto di vista superiore: le suddette *categorie* che, evidentemente, sono appannaggio dei soli uomini tradizionali i quali, non essendo assoggettati alla storia, posseggono una prospettiva privilegiata sul panorama mondiale.

Tanto Spengler quanto Evola sono influenzati dall'ardua problematica intorno al rapporto fra valori e storia che caratterizza l'Historismus tedesco. Spengler, il sedicente "*Copernico della storia*", mira a rompere

⁹⁶ Julius Evola, *Prefazione* a Oswald Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957, ora in Julius Evola, *Oswald Spengler*, cit. p.11.

la visione eurocentrica della storia, rimanendo invischiato in un accentuato relativismo. Al rifiuto di assumere un sistema di valori particolare, quello occidentale, a paradigma della storia, si contrappone un mondo frantumato in cui non esiste più alcun tipo di riferimento. Evola, contrariamente, vorrebbe osservare la storia da altezze tradizionali. Qui a confrontarsi non sono civiltà imperniate su valori diversi, la contrapposizione esula dal mero panorama storico; ora al divenire si vuole opporre l'essere; al mondo storico il mondo tradizionale; al movimento la stabilità.

Nel 1932, nella *Tradizione ermetica*, Evola subordina la concezione spengleriana dell'incommensurabilità delle civiltà alla visione di Guénon, basata sulla scissione fondamentale fra mondo tradizionale e civiltà moderna. E' questo il nucleo della critica evoliana alla filosofia della storia di Spengler. Il punto di vista evoliano, proprio di antiche tradizioni e della stessa storiografia cattolica, applica alla storia uno schema dualistico che oppone il cosmo al caos.

*"Lo Spengler non ha capito che, al di là del pluralismo delle civiltà e delle loro fasi di sviluppo, regna un dualismo di forme e di civiltà. Egli ha sfiorato, sì, questo concetto quando ha opposto le civiltà aurorali alle civiltà crepuscolari e la civiltà alla civilizzazione: ma non riuscì, in fondo, a comprendere la vera essenza delle prime. Ciò che egli ci descrive come originario, è qualcosa di abbastanza ristretto, di già scisso dal vero principio creativo spirituale delle grandi fasi ascendenti delle civiltà"*⁹⁷.

Secondo Evola, quella che Spengler chiama fase della *Kultur* è già, in realtà, una prima caduta potenziale, un primo distacco, un surrogato "eroico" dell'iniziale mondo della tradizione. Inoltre il suo obiettivo non è quello di pervenire ad una fisiognomica della storia attraverso una comparazione morfologica, bensì rinvenire "le categorie universali" che costituiscono la Tradizione. La storia non ha importanza per i fatti ma solo per ciò che esse può darci del mito,

⁹⁷ Ibid. p.14.

"per quei miti che si insinuano nelle sue trame fornendole un senso superiore"⁹⁸.

Evola si attribuisce, per dirla con termini spengleriani, uno "sguardo da aquila" sulla storia, tipico di chi soggiorna sulla vetta di un monte dalle cui altezze le cose si osservano meglio, con maggiore distanza ed impassibilità; il mondo del caos non influenza, almeno apparentemente, la sua visione tradizionale.

A ben guardare, però, il tanto deprecato mondo della storia informa di sé profondamente il pensiero di Evola. Che cos'è, infatti, questa Tradizione, asse dell'intero sistema evoliano?

A venirci in aiuto è *Rivolta contro il mondo moderno* in cui, dopo aver cercato di erigere, nella prima parte, una specie di dottrina delle categorie dello spirito tradizionale, nella seconda viene esaminato il mondo moderno utilizzando le suddette categorie.

In primo luogo la tradizione è riportata all'intuizione di un "senso", una sorta di "essere in forma" spengleriano di carattere atemporale; successivamente i singoli elementi vengono valutati in base ad un senso che ad essi si presuppone: la Tradizione.

"Ogni forma tradizionale della civiltà è caratterizzata dalla presenza di esseri, i quali per via di una superiorità innata o acquisita rispetto alla semplice condizione umana, incarnano la presenza viva ed efficace di una forza dall'alto in seno all'ordine temporale"⁹⁹.

Il senso della tradizione si comprende solo attraverso esemplificazioni storiche, legate molto spesso ad un passato remoto; il mondo storico si misura col metro della tradizione. Si è quindi chiaramente in presenza di un circolo vizioso che rimanda dal tutto alle parti e dalle parti al tutto, scavando due solchi di significato diametralmente opposto: da un lato l'assunzione della tradizione come dogma, dall'altro il suo significato come summa di esemplificazioni storiche. Il tentativo di conciliazione tra queste due tendenze mette in luce tutta la complessità e la difficoltà delle

⁹⁸ Piero Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, ed. Ar, Padova 2000, cit. p. 73.

⁹⁹ *Rivolta contro il mondo moderno*, cit. p. 47.

tesi enucleate da Evola.

La contraddittorietà, legata all'urgenza di offrire risposte decise alla crisi apertasi in Europa col finire della Prima Guerra mondiale, si spiega tenendo fisso lo sguardo sugli intenti politici dell'opera evoliana. Dopo la pubblicazione di *Rivolta contro il mondo moderno* in Germania e il successo dell'opera, tutto ciò diviene ancora più evidente.

Evola intraprende numerosi viaggi in Europa; è spesso in Germania dove frequenta gli ambienti conservatori dell'*Herrenklub* e il gruppo delle SS dell'*Ahnenerbe*; si reca a Parigi dove incontra Mons. Mayol de Lupè, futuro "vescovo" della divisione SS Charlemagne, mentre a Vienna entra in relazione con l'ambiente aristocratico-conservatore facente capo al filosofo ed economista organico Othmann Spann ed al principe tradizionalista Karl Anton Rohan; in Romania conosce Codreanu, leader della Guardia di Ferro, e Mircea Eliade. Da questo momento l'azione contemplativa, teoretico-metafisica, si esplica sempre più in un deciso intervento sui tempi attraverso il dominio politico.

L'atmosfera politico-culturale nella quale si trova a vivere, agisce chiaramente sull'elaborazione delle tesi di Julius Evola. La sua filosofia non è una

*"torre d'avorio circondata da un largo fossato in cui scorre il fiume sacro della Tradizione"*¹⁰⁰.

piuttosto il tentativo di rispondere alla profonda crisi del mondo moderno con una nuova fondazione esistenziale, epistemologica, culturale. Se molti suoi contemporanei, nell'atmosfera postnichilistica, avevano visto foggarsi un atteggiamento ontologicamente apolide, la sua filosofia si trasforma, contrariamente, in una ideologia di potenza, fondata su una chiara esigenza di radicamento. Gli anni dell'apolitia sono datati post 1945. Il naufragio del progetto di creazione dell'uomo nuovo, finito nell'aberrazione dei campi di concentramento; la fragorosa disfatta di Italia e Germania a conclusione della Seconda Guerra mondiale; la

¹⁰⁰ Marcello Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, cit. p. 14.

sensazione di essere ormai in preda delle forze sovversive incarnate da americanismo e bolscevismo, alleate, nonostante tutto, contro il comune bersaglio rappresentato dall' "alienità" del nazionalsocialismo tedesco e dal fascismo italiano,

*"quell'essere selvatico e ignoto che non apparteneva alla loro cerchia, né alla loro specie, né all'ambiente in cui vivevano, a cui erano avvezzi"*¹⁰¹,

portano Evola ad un progressivo distacco dalla sfera pubblica.

Egli non riesce a trovare scappatoie alla delusione del presente e, seppur forzatamente, avanza un chiaro disinteresse politico.

¹⁰¹ Enzo Erra, *Le radici del fascismo*, Settimo sigillo, Roma 1995, cit. p. 15.

4. LA LETTURA EVOLIANA DELL' ARBEITER

In un'intervista apparsa su *Il Secolo d'Italia* nel Novembre del 1986¹⁰², Ernst Jünger, parlando dei suoi rapporti con Evola, commenta:

“E’ stato un paio di volte a trovarmi in Germania e ho avuto con lui una lunga corrispondenza. Evola sosteneva l’importanza del mito e la sua supremazia sulla storia: questo è stato il dato più interessante della nostra attività”.

Jünger, nell'intervista apparsa sul quotidiano, dichiara di avere avuto una lunga corrispondenza con Evola della quale, però, non vi sono tracce e, inoltre, indica come luogo dei loro incontri il suo paese, la Germania.

In una lettera di Evola a Jünger, datata 1953¹⁰³, risulta chiara la volontà evoliana di tradurre *Der Arbeiter* ed è evidente che i due non abbiano avuto occasione di incontri prima di quella data.

¹⁰² *Il Secolo d'Italia*, 1 Novembre, 1986, Intervista a Ernst Jünger.

¹⁰³ Ripropongo, qui di seguito, la lettera inviata a Ernst Jünger da Julius Evola, fonte www.julius-evola.it:

“Stimato Signore, il mio nome dovrebbe esserLe noto, perché per il tramite del dr. Mohler ho ricevuto un esemplare di Heliopolis con dedica e anche perché nel Reich noi abbiamo avuto molte conoscenze in comune –p.es. il prof. C. Schmitt e il barone von Gleichen.

Da tempo seguo la Sua attività con particolare interesse e ho avuto spesso l’occasione di fare riferimento alle Sue opere. Tra queste, mi sono propriamente vicine quelle del primo periodo, diciamo fino alle Scogliere di marmo. Ed è a tale proposito che mi permetto di rivolgermi a Lei. Spero di poter fare una traduzione italiana di Der Arbeiter. Data l’analogia del primo dopoguerra con il secondo, la problematica prospettata in quel libro è a mio avviso nuovamente attuale;

Bisogna tenere presente che dal bombardamento su Vienna del 1945, Evola era costretto, da una paralisi agli arti inferiori, a vivere su una sedia a rotelle e, dunque, gli sarebbe risultato quantomai complesso recarsi in Germania per incontrare Jünger. Rimane da sottolineare come, pur non avendo alcun riscontro in una lettera di risposta, rimanga nei fatti elusa la richiesta evoliana per la traduzione di *Der Arbeiter* alla quale, nel 1960, ovvierà con una sorta di sintesi commentata, intitolata *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*¹⁰⁴. L'opera, ovviamente, non viene riproposta integralmente, ad essere sottolineati sono i passaggi essenziali che la collocano nella prospettiva di orientamento per l'uomo immerso nella modernità. Per Evola, il 1945 ha ormai segnato il cammino della storia e l'avvento dell'omologazione massificatrice legata a liberalismo e democrazia, controparte del fallimento del progetto per la fondazione

d'altronde le soluzioni che nel frattempo si era sperato di trovare nel Reich e in Italia erano per lo più soluzioni fittizie, surrogati e manifestazioni effimere. Inoltre spero che il libro possa ancor oggi esercitare un effetto di "risveglio".

Ora abbiamo da lottare con un ostacolo, perché io non possiedo il libro suddetto ed è molto difficile da reperire. Il dr. Mohler mi ha addirittura scritto che anche presso di Lei ne è disponibile soltanto un esemplare in archivio. Forse però Le sarà possibile trovare qualcuno, nell'ambito delle Sue conoscenze, che possa vendere il libro o semplicemente prestarlo per il periodo dell'analisi e della relativa traduzione, sotto formale e personale assicurazione di restituzione di esso.

Inoltre: a chi ci si dovrebbe rivolgere per i diritti della traduzione?

La prego di scusare questo approccio: mi ci sono trovato costretto a causa del continuo rinvio della circostanza in cui avrei avuto l'onore di prender contatto con Lei personalmente.

Con particolare considerazione,

Suo devoto

J. Evola

Roma, 17.XI.1953

¹⁰⁴ Julius Evola, *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*(1960), nuova edizione riveduta con una nota introduttiva di Marino Freschi, ed. Mediterranee, Roma, 1998.

dell'uomo e dell'ordine nuovo, chiede un maggiore impegno sul piano esistenziale.

Il recupero di alcune parti de *L'Operaio* segna, appunto, questo rinnovato sforzo da parte di Julius Evola, intento negli stessi anni a scrivere *Cavalcare la tigre*, apparso quasi contemporaneamente (1961), e improntato dalla stessa inclinazione esistenziale: resistere di fronte al crollo. Proprio il 1945 può essere considerato lo spartiacque fra le vite di Jünger e di Evola: a fine guerra il primo continuerà la sua attività di romanziere, letterato, osservatore scientifico "esterno"; il secondo affonderà la sua azione in un mondo che non ha più appigli in campo politico ma si restringe all'azione personale, esistenziale, che oppone l'uomo ad un mondo di rovine.

Si potrebbe credere ad una confusione temporale di Jünger e supporre che i due incontri siano avvenuti sì in Germania, ma prima del 1945, quando Evola intratteneva rapporti con figure importanti della cultura tedesca, e numerosi erano i viaggi che lo portavano oltralpe. Rimarrebbe il dubbio sul perché non vengano menzionati questi incontri nella lettera del '53. La divergenza nelle scelte politiche, culminata nella svolta del '45, spiegherebbe il mancato assenso jüngeriano per la traduzione del *Der Arbeiter* da parte di Evola. Non c'è risposta per la pressoché totale assenza delle lettere di "*una lunga corrispondenza*"¹⁰⁵ delle quali Jünger ci mette a conoscenza. Si potrebbero addurre nuove supposizioni, ma solo nuove ricerche potrebbero riempire questo vuoto nel rapporto fra due dei maggiori interpreti dell'atmosfera culturale europea del '900.

Possiamo dire, dunque, che il primo contatto sia legato alla lettera inviata dallo stesso Julius Evola ad Ernst Jünger nel 1953. I due testi, *L'Operaio* e *Cavalcare la tigre*, sono influenzati dalla medesima inclinazione esistenziale, ed evidenti sono le assonanze fra *l'uomo differenziato* e *la via della salamandra*, benché le due vie d'uscita dal declino del mondo contemporaneo, siano inclini all'ottimismo l'una, al pessimismo l'altra. Recuperando la maggiore opera jüngeriana, pubblicata nel 1932, e riproponendone alcuni brani scelti, a distanza di

¹⁰⁵ Intervista ad Ernst Jünger, *Il Secolo d'Italia*, 1 Novembre, 1986.

trent'anni, Evola intravede nei panorami lì tratteggiati qualcosa che non si lega agli accadimenti tragici del tempo, ma li sovrasta, li trascende, rendendosi valida interpretazione per gli accadimenti futuri. Sembra cogliere al meglio l'interpretazione evoliana dell' *Arbeiter* Quirino Principe, nella lucida prefazione apparsa nel 2004 per Guanda:

“Tutto il libro si spezza, semmai, in due tronconi: uno di essi è naufragato nelle smentite della storia, e appare oggi irrimediabilmente datato; l'altro troncone è tanto profetico da investire non soltanto il futuro immediato ma ogni futuro possibile, penetrando nei fatti, semplificandoli e radiografandoli, illuminandoli dal di dentro, come là dove l'occhio si posa sulle effimere meraviglie della tecnica ridotte a cumuli di macerie che si levano in tutti i paesi del mondo. I fatti sono quelli che sono, ma possono essere visti in un diverso rapporto di pieni e di vuoti, come le macchie di Rohrschach”.¹⁰⁶

Evola coglie evidentemente quest'aspetto prognostico delle analisi jüngeriane, e ne percepisce la familiarità con la propria filosofia della storia, volta alla ricerca di strutture fisse, di forme tipiche che, sovrastando i meri accadimenti, vuole farsi strumento di previsione, svincolando l'uomo dallo stato di incertezza in cui le rovine della modernità lo hanno costretto.

“Non si tratta di aspettarsi il ritorno delle stesse forme (Vico, Spengler) bensì del non credere che, quanto ai valori fondamentali, qualcosa muti; di riconoscere già a priori e ab initio tutti i principii, senza i quali una civiltà e una società normali non sono concepibili”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ernst Jünger, *L'Operaio. Dominio e Forma*. Guanda, Parma 2004, cit. p.VI.

¹⁰⁷ Julius Evola, articolo citato ne *La Rassegna italiana*, 1952, cit. p. 305.

Poco importa che non si parli di identici eterni ritorni; ora è un principio etico immutabile che si incarna nella storia, diventando norma per la nascita della civiltà. Evola, nella personale rilettura dello *Arbeiter*, segue due distinte linee interpretative, volte l'una a criticare tutto ciò che nel testo rimane schiacciato dagli eventi storici, e dunque risulta "datato"; l'altra a rivalutare, a distanza di quasi trent'anni dalla prima edizione, ciò che non ha perso in validità, come linee-guida, appunto, per affrontare le epoche di decadenza. Questo atteggiamento, che è alla base del pensiero della *Konservative Revolution*, ruota intorno al concetto di *Achsenzeit*, di epoca assiale. Questa è l'epoca in cui Evola e Jünger si trovano a vivere, nella quale si prende definitivamente coscienza che "*i tempi dell'Ancien Règime sono ormai tramontati*". Ora non è possibile conservare lo *status quo*, le contingenze storiche si sono rivelate fallimentari. Un nuovo tipo di conservatorismo si comincia a delineare: bisogna intervenire attivamente nella vita politica, "*ma riferendosi a concetti trascendenti la situazione storica esistente*".¹⁰⁸

E' questo il nucleo centrale che Evola scorge nel *Der Arbeiter*, il suo riuscire ad immergersi nel fuoco distruttore del divenire, senza venire distrutto, piuttosto, come nel superamento di un'ardua prova, riuscendo a trovare dentro sé stesso una nuova *Gestalt*, attraverso un atteggiamento legato all'*Herrschaft*.

"Una soluzione è senz'altro da scartare: quella di chi volesse appoggiarsi a quanto sopravvive del mondo borghese, difenderlo e servirsene come base contro le correnti più spinte della dissoluzione e del sovvertimento, eventualmente dopo aver cercato di animare o rafforzare questi resti con alcuni valori più alti, tradizionali".¹⁰⁹

¹⁰⁸ Renato Del Ponte, *Gli orizzonti europei del tradizionalismo nel "Diorama filosofico" (1934-1943)*, in AA.VV., *Delle rovine ed oltre*, Antonio Pellicano editore, Roma 1995, cit., p.181.

¹⁰⁹ Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, ed. Vanni Scheiwiller, Milano 1971, cit., p.12.

L'era che segue la distruzione del mondo borghese, nulla condivide con essa in valori e forme. La nascita di tempi nuovi segue la trasformazione degli uomini da esseri adagiati nella mera esistenza confortevole, a forze radicate nello spazio vitale, portatrici di forza storica e storica responsabilità. Devo aggiungere, compiendo un ulteriore passo verso l'interpretazione che cerco di offrire del pensiero evoliano, che lo stesso Jünger si rivela scettico verso la concezione ciclica della storia, rifiutando che il contenuto vivente di essa possa trasmettersi agli uomini.¹¹⁰

Tanto Evola quanto Jünger, sono inclini ad accelerare il processo di dissoluzione del mondo borghese, per potere, solo dopo, auspicare una nuova rinascita.

Come vedremo, dalla lettura evoliana di *Auf den Marmorklippen* qualcosa è radicalmente mutato.

In quel testo Evola coglieva l'andamento storico come ineluttabilmente legato allo svolgersi di un destino; Jünger aveva volutamente accentuato l'aspetto di subordinazione degli uomini nei confronti del cosmo storico. Nella lettura dell'*Operaio*, invece, come in *Cavalcare la tigre*, la prospettiva è opposta. Rimane sullo sfondo lo svolgimento temporale, ed emerge in primo piano la forma dell'Individuo Assoluto, la responsabilità che solo una figura libera e forte può sostenere di fronte al mondo. Bisogna chiarire che esistono due registri comportamentali ai quali, indistintamente, si richiamano sia l'individuo differenziato evoliano che l'operaio jüngeriano. Sul piano storico, orizzontale potremmo dire, c'è un netto distacco dagli eventi o, meglio, la volontà di portare alle estreme conseguenze il processo dissolutivo, spazzando via ogni legame superfluo; dal punto di vista esistenziale, invece, quello verticale, che scava nel profondo, appare un mondo fortemente coeso, organico, che ruota attorno a dei principi eterni. L'Io assoluto scaturisce dalla corrispondenza fra il punto della distruzione e l'apice spirituale di un'esistenza. Nell'operaio la forma emerge solo in parte con un atto di libertà, seguendo piuttosto la via dell'inconsapevolezza, al suo primo incedere

¹¹⁰ Ernst Jünger, *L'Operaio. Dominio e Forma.*, p. 17.

*“ogni urto fra forze avverse, per quanto possa essere condotto alla cieca, somiglia a un colpo di scalpello che scavi in modo sempre più incisivo, da una massa indeterminata, l’uno o l’altro dei lineamenti di quest’epoca, già formati in anticipo”.*¹¹¹

Se, dunque, solo successivamente emerge la forma dell’operaio come consapevolezza del proprio compito nella storia, l’individuo differenziato evoliano ha sempre chiaramente presente il proprio destino di traghettatore di valori attraverso la storia: *“L’essere personale non è sé stesso ma ha sé stesso”*.¹¹²

E’ opportuno sottolineare come la dimensione filosofica di Evola ritorni prepotentemente alla luce in questo testo del 1961. Nonostante la critica abbia dibattuto per anni sulle posizioni più o meno ortodosse dell’autore di fronte alle dottrine tradizionali, risulta evidente che un vero e proprio superamento dell’Io Assoluto non sia mai stato compiuto definitivamente. L’aspetto dell’opera evoliana in cui si evidenzia la centralità individuale, fondata su un atto di assoluta libertà, è il risvolto o piuttosto il ritorno a posizioni della prima produzione, quella giovanile, in cui ancora non era stato compiuto il salto nell’universo della Tradizione. Il mondo tradizionale risulta essere una costruzione artificiale, uno spazio accogliente nel quale il nudo Io si rifugia, dopo avere escluso il suicidio come ultima istanza, una volta giunto alla scoperta della propria potenza e della totale assurdità del mondo. Ma questo luogo, è bene tenerlo presente, è qualcosa che si radica dentro l’uomo, come un albero le cui radici rimangano nascoste, ma sono il fondamento di ciò che appare in superficie.

E’ così che Evola ritrova nell’*Operaio*, con uno stile di impegno totale e impersonale, la tendenza alla realizzazione di una persona assoluta, attraverso la formula del “realismo eroico”. Ma

¹¹¹ Ernst Jünger, *L’Operaio, Dominio e Forma*, cit., p. 56.

¹¹² Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, cit., p. 109.

*“è difficile dietro un mondo votato all’attivismo tecnico e guidato dal dominio del pragmatico, scoprire ancora una realtà sacrale e spirituale. L’atteggiamento jüngeriano ha, comunque, carattere etico, rispecchiando il carattere antiedonistico ed antieudemonistico del combattente di rango della grande guerra, nei termini di una forza positivamente, impersonalmente formatrice”.*¹¹³

Evola si impegna a sottolineare l’importanza fondamentale del realismo eroico, valido atteggiamento, però, solo nelle atmosfere che precludono la concreta possibilità per la rinascita di una vera società tradizionale. Quale modo migliore per fare emergere le sue due anime contrapposte? Da una lato la potenza della libertà assoluta; dall’altro la calma potenza in atto della tradizione. Due vie che si incontrano solo *“nell’antica definizione aristotelica dell’essenza (to ti en einai: quod quid erat esse), del puro esser sé stessi”*,¹¹⁴ che funge da rigoroso criterio discriminante, dal momento che l’uomo di oggi è labile, è instabile: questo principio vale solo per chi *“è erede dell’uomo della tradizione”*.¹¹⁵

E’ proprio l’aspetto combattentistico ed eroico quello che Evola più apprezza nell’*Operaio* jüngeriano. Il guerriero, infatti, attraverso la propria visione del mondo realistica, attraverso il proprio stile impersonale, realizza un’alternativa radicale e “dall’alto” sia al materialismo borghese che all’antiborghesismo marxista ed egualitarista. Se le analisi jüngeriane antirazionalistiche ed antiintellettualizzanti sembrano, ad Evola, avere un carattere di esattezza, è pur vero che egli rintraccia nei termini “lavoro” ed “operaio” una forte influenza dei tempi, della totalizzazione del lavoro materiale. Egli riconosce un carattere dramatizzante all’*Arbeiter*, facendo notare come spesso le tensioni artistiche rivelino un sottofondo ottimistico dell’autore.

¹¹³ Julius Evola, *Considerazioni finali*, in *L’Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, cit., p. 125

¹¹⁴ Piero Di Vona, *Esame della filosofia di Evola*, in AA. VV., *Delle rovine e oltre*, Antonio Pellicano editore, Roma 1995, cit., p. 151.

¹¹⁵ Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, pp. 47-49.

“Jünger non considera affatto l’idea che l’elementare possa prorompere conservando le sue valenze negative e perfino demoniche”¹¹⁶;

tralasciando totalmente la “neutralità” dei nuovi panorami emergenti dall’irruzione dell’elementare nella storia, Evola crede che Jünger, quasi con un “atto di fede”, consideri naturale l’imporsi dell’elemento positivo, luminoso, mentre Evola interpreta il conflitto che stravolge gli eventi storici, attraverso l’irruzione dell’elementare, come percorso ascetico che solo il vero spirito guerriero è chiamato ad intraprendere, per giungere ad imporre un’etica da mantenere anche in tempo di pace.

“Si tratta, per dirla con Clausewitz, di provare, attraverso le forze fisiche impegnate nella lotta, le forze morali”¹¹⁷.

Il superomismo di stampo nietzscheano si trasforma in una tensione etica, protesa verso l’alto, che si svincola dal furore naturalistico per farsi azione creatrice di storia. L’eroismo abbandona ogni connotazione romantica per divenire freddo e distaccato, lontano dal pathos dei personaggi ottocenteschi. Qui si delinea un eroe pronto ad avvalersi della tecnica e ad affrontare ogni situazione distruttiva, nel tentativo di realizzarsi come persona assoluta.

“Amore per la gerarchia, rapporti di comando e di obbedienza, coraggio, sentimenti di onore e fedeltà, forme specifiche di attiva impersonalità capaci di svilupparsi fino al sacrificio anonimo, relazioni chiare e aperte da uomo a uomo, da camerata a camerata, da capo a seguace – tutti questi sono i valori caratteristici, vivi, ai quali [...] si riconosce il diritto di predominare nella vita [...]”¹¹⁸

¹¹⁶ Julius Evola, *L’Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, in *Considerazioni finali*.

¹¹⁷ La citazione è tratta da Marco Fraquelli, *Il filosofo proibito*, cit., p.209.

¹¹⁸ Julius Evola, *Gli uomini e le rovine*, ed. Volpe, Roma 1972, cit., p.127.

Questa è la mentalità che contraddistingue gli ultimi prussiani, improntati ad una vita impersonale in cui “si comanda e si obbedisce”,¹¹⁹ come dice Spengler. Non esistono scopi che rendano un’azione valorosa, è l’azione in sé che assume valore. In questo stile, Furio Jesi ha creduto di rintracciare una disciplina che non esita a definire come pedagogia del compito inutile,¹²⁰ emarginandone totalmente la responsabilità come perno centrale, e tralasciando l’intima abnegazione e fedeltà connesse al tener fede a posizioni perdute. Unica posizione possibile, in una realtà che si sgretola, quella del ripiegamento su sé stessi, che trova non fuori, ma dentro l’uomo il senso profondo dell’esistenza. Un uomo che si pone non più in maniera passiva di fronte alla disfatta, subendone drammaticamente i colpi, ma agisce in prima linea, concorrendo al compimento del destino, senza abbandonare le proprie posizioni, come il soldato romano

*“le cui ossa furono trovate davanti a una porta di Pompei, e che morì, poiché al momento dell’eruzione del Vesuvio ci si dimenticò di scioglierlo dalla consegna”.*¹²¹

Così, in *Der Arbeiter*, Evola coglie il mutamento di atteggiamento nei confronti del mondo che segna la distanza fra individuo e tipo:

*“l’individuo si contrappone al mondo; il tipo si sente parte di esso, con legami oggettivi ed impersonali”.*¹²²

Il tipo segna, inoltre, il passaggio dall’unico all’univoco, evidenziando, ancora una volta, l’importanza simbolica che questa nuova umanità viene ad assumere come forma. Anche qui non può

¹¹⁹ Oswald Spengler, *Prussianesimo e socialismo*, ed. Ar, Padova 1994, cit., p. 29.

¹²⁰ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979.

¹²¹ Oswald Spengler, *L’uomo e la tecnica*, Guanda, Parma 1992, cit., p.100.

¹²² Julius Evola, *L’Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, cit., p. 76.

non tornare alla mente Oswald Spengler il quale, attraverso “forma” e “simbolo”, aveva dato vita alla sua morfologia della storia universale, magistralmente esposta nei due volumi di *Untergang des Abendlandes*.

Evola, inoltre, sottolinea:

*“Jünger ha bene evidenziato che la scomparsa dell’individuo non è causata dall’avanzata delle masse. Massa e individuo vengono cancellati dall’irruzione del tipo. Gli stessi colpi di Stato oggi non appartengono più alle aree rivoluzionarie ma ai < tecnici della politica >”.*¹²³

Il tipo, evidentemente salutato come nuovo portatore di forma, scalzerebbe il predominio dell’individuo e delle masse dalla storia.

La nuova forma irrompe come qualcosa di totalmente nuovo, senza scaturire da qualcosa di “altro”, trovando solo nell’identità con sé stessa la propria peculiarità. Queste evidenti influenze riconducono la figura di Julius Evola nella controversa atmosfera culturale del proprio tempo, tratteggiando un personaggio ben lontano dal ruolo di asceta tradizionale che, troppo spesso, una lettura tendenziosa ed idealizzata gli ha voluto riservare.

¹²³ Ibid., p. 78.

5. EVOLA E JÜNGER

In un romanzo di Sibilla Aleramo, *Amo dunque sono*, Julius Evola viene rappresentato nelle vesti di Bruno Tellegra, un personaggio fuori dell'ordinario, un esteta avvezzo a pratiche rituali, all'assunzione di sostanze stupefacenti e, non ultimo, all'uso dell'etere per procurarsi stati di estasi:

*“Disse pure a tutti che lasciava la città per un ritiro spirituale di qualche settimana, e si chiuse invece in casa. La sua famiglia era assente; una donna gli recava al mattino pane, frutta, latte, poi se ne andava. La casa si impregnò di aromi strani, incenso, benzoino, eucalipto, sui quali alla fine dominò l'etere”*¹²⁴.

Evola non disdegnava di utilizzare “*certe sostanze che non sono gli stupefacenti più in uso*” e, nel *Cammino del cinabro*, dichiara di essere passato “*non di rado vicino all'area delle allucinazioni visionarie e fors'anche della pazzia*”¹²⁵. Una pratica condivisa da Ernst Jünger che in *Avvicinamenti, droghe ed ebbrezza*¹²⁶, descrive proprio questo suo approccio con le droghe, con un mondo svincolato dalla realtà, in cui la coscienza comincia a percepire in maniera autonoma. Un atto di ribellione verso la realtà esistente e verso un mondo comodamente acclimatato nell'atmosfera soffocante borghese. Il tema della libertà è un motivo che coinvolge profondamente i due autori. In Jünger diviene motivo filosofico cruciale attraverso uno scritto politico (*Lo Stato mondiale*); un trattato (*Il trattato del ribelle*) uno scritto filosofico (*Al muro del tempo*); un romanzo (*Eumeswil*);

¹²⁴ Sibilla Aleramo, *Amo dunque sono*, Mondatori, Milano 1982, cit., p.48.

¹²⁵ Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, cit., p. 19.

¹²⁶ Ernst Jünger, *Avvicinamenti, droghe ed ebbrezza*, tr. It. Chiara Sandrin, Ugo Ugazio, Milano 1982.

in Evola rimane il *leitmotiv* dell'intera produzione, accomunando *Teoria dell'Individuo Assoluto* a *Cavalcare la tigre*; *L'Uomo come Potenza* a *Gli uomini e le rovine*, in uno sviluppo culturale che mai abbandona la possibilità per l'uomo di destarsi dalla sua condizione per giungere all'edificazione di una nuova, superiore esistenza.

“Libertà” è colta nel suo significato e nella sua portata se la si contrappone a quello che è apparentemente il suo contrario: la necessità, ma

*“La libertà è comunque data con la necessità, e ogni nuovo ordinamento ha luogo soltanto quando si stabilisce un contatto tra libertà e necessità”*¹²⁷.

E ancora:

*“La sua libertà sarà sì circoscritta dalla necessità, ma proprio grazie a questa libertà egli sarà in grado di dare uno stile alla necessità. Qui nasce quella tensione per cui uomini e popoli o si dimostrano all'altezza dei tempi o vengono da essi rovinati”*¹²⁸.

Possiamo dire, semplificando, che libertà è dalla parte del singolo, necessità dalla parte dei tempi: due istanze che sembrano contrapporsi frontalmente, volontà contro destino, opponendo l'organismo-uomo all'organizzazione-società. In realtà questo sistema è molto più complesso di quanto sembri: l'uomo, con la sua carica dirompente di libertà, vive all'interno della necessità avendo solo un margine minimo di intervento, ed ogni tentativo di rifiuto della necessità ha tutta l'aria di essere insensato. Tanto il *Waldgänger* jungeriano quanto l'*Individuo differenziato* evoliano, non tentano di scappare dal mondo per rifugiarsi in lidi sicuri, il loro è un tentativo affinché si giunga alla consapevolezza di sé stessi come singolo, capace di contrapporsi alla logica che impone la razionalizzazione e l'uniformazione. La loro

¹²⁷ Ernst Jünger, *Il trattato del ribelle*, Milano 1990, cit., p.64.

¹²⁸ Ibid., p. 28-29.

forza si fonda sulla decisione di avere ancora un destino piuttosto che essere considerati parte di un sistema meccanico.

“Sempre in fatto di libertà è importante distinguere la libertà di fare qualcosa da quella per fare qualcosa. La prima è, nell’ordine politico, una libertà affatto negativa che fa tutt’uno con l’assenza di vincoli, mentre in sé resta essenzialmente informe; di rigore, essa sbocca nell’arbitrio e nell’anomia e, ove essa sia attribuita egualitaristicamente e democraticamente, si riduce ad una impossibilità . [...] Diversa da ciò è la libertà per fare qualcosa, la quale si lega alla natura propria e alla funzione specifica di ciascuno, significando soprattutto il potere di attuare le proprie possibilità e di raggiungere la propria particolare perfezione entro un dato quadro politico o sociale; essa ha dunque carattere funzionale e organico, è inseparabile da un fine immanente ed inconfondibile”¹²⁹.

La decisione non restituisce certo al soggetto l’onnipotenza di determinare il proprio destino, anche se in Evola, come si è visto, l’aspetto creativo dell’Individuo Assoluto è fortemente presente, ma il soggetto, pur sapendosi dominato da forze che lo eccedono, non si piega al fatalismo. L’atteggiamento che si delinea nelle ribelli figure di entrambi questi autori, è piuttosto quello dell’amor fati, dell’accettazione di un destino che non deve trascinare l’uomo, ma lasciarlo decidere, con un sereno atteggiamento interiore, per quella necessità che incombe.

Conosciamo l’indiscusso interesse evoliano per la produzione di Jünger, un interesse siglato, come abbiamo visto, oltre che dalla riproposizione della sua maggiore opera, dalla traduzione di *An der Zeitmauer*, apparsa in Italia nel 1960 sotto lo pseudonimo di Carlo D’Altavilla, nonché dall’interesse per *Auf den Marmorklippen* sul

¹²⁹ Julius Evola, *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 51.

quale, in *Bibliografia fascista*¹³⁰ del 1943, Evola pubblica un articolo. Non è casuale l'attenzione per questo romanzo uscito in Germania nel 1939. Definito, sulla scia di numerose interpretazioni, uno *Schlüsselroman*, il carattere simbolico delle vicende narrate attira immediatamente lo sguardo di Evola.

“E’ opinione generale, che tale libro sia uno Schlüsselroman, cioè un romanzo a chiave, nel quale le vicende e gli stessi personaggi hanno un carattere simbolico e si riferiscono a rivolgimenti e forze in atto ai nostri giorni, avendo dunque il valore di mezzi espressivi fantastici per una idea precisa”.¹³¹

Già interessato alla produzione jüngeriana, egli rintraccia, nel simbolismo dello scritto, una forte assonanza con i propri interessi, con una parte importante della propria *Weltanschauung*. Il contrasto fra due mondi descrive lucidamente le vicende che il tempo impone loro: l'imminente collisione tra il mondo della dissoluzione, incarnato dalle forze moderne, e quello della gerarchia, controparte ancorché spuria, rappresentato dalle forze dell'Asse. In quest'ottica Evola interpreta gli eventi ai quali è chiamato a partecipare, allontanandosi in maniera irrimediabile dalle posizioni assunte da Jünger, critico della politica nazionalsocialista tratteggiata, evidentemente, nel mondo dell'*Oberförster*, l'oscuro mondo delle paludi. Ma qui la politica viene decisamente accantonata e i due pensatori si ricongiungono in un'assonanza che supera e trascende le contrapposizioni contingenti.

*“Il tono della vicenda fantastico-simbolica descritta con arte magistrale dallo Jünger è da < crepuscolo degli dei >”*¹³².

¹³⁰*Bibliografia fascista*, n.3, Roma, Marzo 1943, Julius Evola, *Ernst Jünger e le scogliere di marmo*. Ora in Appendice, Julius Evola, *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*(1960), ed. Mediterranee, Roma 1998.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid.

E' evidente come Evola colga pienamente il senso di una vicenda che trascende il mero accadimento storico, rintracciando nel simbolo un rimando a qualcosa che sovrasta la storia; un profondo legame cosmologico che indica univocamente l'epoca contemporanea come compimento del *kali-yuga*. Qui non c'è spazio per livide polemiche di carattere politico, a parlare non è l'Evola pubblicista, nonostante la pubblicazione dell'articolo su una testata di regime. Risalta il distacco dal mondo, dal qui ed ora, potremmo dire, con il quale vengono scrutati i fatti, interpretati solo come un andamento cosmico del quale l'uomo non è artefice.

“Ad ogni considerazione storica appare che, come l'uomo, così pure le civiltà hanno , dopo un'aurora e uno sviluppo, un destino di decadenza e di fine. Vi è chi ha cercato di scoprire la legge che presiede ad un tale destino, la causa del tramonto delle civiltà. Questa causa non potrà mai venir ricondotta a fattori puramente storici e naturalistici”¹³³.

Spenglerianamente, Evola rintraccia nella vita delle civiltà un destino che deve compiersi ineluttabilmente; contro Spengler, non crede che il tramonto possa avere origini naturalistiche.¹³⁴ Ciò che interessa è come, già nel 1934, nella sua maggiore opera *Rivolta contro il mondo moderno*, Evola indirizzi la sua attenzione su problemi legati alla vita delle civiltà, al loro sviluppo, alla loro morte. Cuore pulsante del loro svolgimento storico sarà rintracciato nell'adesione ad un principio tradizionale che imbrigherà le forze reali, ancorandole ad un centro autoritario di sacralità e potere. *Auf den Marmorklippen* racconta il contrasto fra due mondi. L'uno, quello della Marina sovrastata dalle scogliere di marmo, ancora legato a valori antichi, tradizionali, in cui il legame e la cura per la terra e gli uomini sono fondamentali:

¹³³ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 101.

¹³⁴ Oswald Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente (1918-1922)*, Guanda, Parma 1999.

“noi vivevamo perciò secondo un certo rigore e in vesti semplici, seppur nessun voto ci legasse”¹³⁵;

l'altro il mondo dell'*Oberförster*, del Forestaro, figura diabolica, oscura e sfuggente, legata ai paesaggi delle paludi ed alle tenebre del bosco:

*“era singolare cosa che nella misura stessa nella quale l'antico ordine di cose vacillava e perdeva consistenza, il Forestaro sembrava avvicinarsi”.*¹³⁶

Gli abitanti dell'Eremo della Ruta sono gli unici argini all'irruzione del caos nella vita, ricercatori isolati del vero in un mondo votato al nichilismo ed alla distruzione. L'interesse per le piante, la grande opera di catalogazione di ogni nuova scoperta, nulla divide della cieca volontà organizzatrice di atmosfera positivista, nè queste ricerche lasciano spazio ad argomentazioni scientifiche. L'erbario di fratello Ottone è il luogo della cura del mondo, “dell'interesse che non vuole trasformarsi in sapienza divoratrice”, piuttosto preferisce la paziente ricerca di ciò che è vero. Ma questo primo elemento, fondamentale, mette subito in luce l'attenzione jüngeriana per un microcosmo, quello biologico vegetale, che viene indagato senza lasciare spazio alle approssimazioni. Un mondo così piccolo, come nota Quirino Principe, che può essere studiato al microscopio e

“visto al microscopio il mondo è splendente”¹³⁷

perché mostra in tutta evidenza le sue forme definite, nitide, chiare. Contrapposto alla chiarezza è invece il mondo del Forestaro, informe e sconfinato tra boschi tetri e malsane paludi, universo nel quale i

¹³⁵ Ernst Jünger, *Sulle scogliere di marmo, Introduzione* a cura di Quirino Principe, Guanda, Parma 2002, cit. p.6.

¹³⁶ Ibid., cit. p.26.

¹³⁷ Ibid., cit. p.8.

confini si confondono e la luce si dirada. Tutto ciò che è piccolo, raccolto e racchiuso in uno spazio minimo, ha carattere di nobiltà, poiché ha una forma che lo rende riconoscibile.

*“...il nostro sguardo fu diverso, quasi ci fosse dato di vedere le risplendenti vene d’oro e di cristallo nel profondo della terra, fatta trasparente e vitrea”.*¹³⁸

Jünger cerca di dare vigore ad un mondo in cui la qualità ancora riesce a primeggiare sulla quantità.

*“Veramente io vidi tutti coloro che gli si avvicinavano dispiegarsi, simili a piante che si ridestano dal sonno invernale: non già che divenissero migliori; sebbene divenivano meglio sé stessi”.*¹³⁹

Nulla distanzia questa predilezione per la “forma”, lontana dal plebeismo dell’indistinto, dal discorso evoliano. In fondo entrambi subiscono la tragedia della Grande Guerra, con le inestimabili, violente conseguenze sul piano storico, sociale e, come accade sempre per spiriti sensibili, esistenziale. Il crollo dell’Impero austriaco; la sconfitta e la conseguente fine della monarchia tedesca, nonché l’esplosione dell’atmosfera nichilistica, aveva sgretolato le certezze di un’intera generazione: così il tema della “forma” si vincola indissolubilmente al desiderio di stabilità che caratterizza le riflessioni proprie a chi, dall’abisso del nulla, era stato tragicamente travolto.

“Vi è un ordine fisico e vi è un ordine metafisico. Vi è la natura mortale e vi è la natura degli immortali. Vi è la ragione superiore dell’< essere > e vi è quella infera del < divenire >. Più in generale: vi è un visibile e un tangibile e, prima e al di là di esso, vi è un

¹³⁸ Ibid., cit. p.7.

¹³⁹ Ibid., cit. p.17.

invisibile e un non tangibile quale sovramondo, principio e vita vera".¹⁴⁰

Così risuonano le prime parole di *Rivolta contro il mondo moderno*, nel tentativo di spiegare quella che tradizionalmente viene definita "dottrina delle due nature". Il mondo che si contrappone alla frenesia del movimento incessante, al divenire, è il mondo dell'essere, della stabilità. L'approccio evoliano, marcatamente metafisico, è parallelo alle riflessioni jüngeriane¹⁴¹ che oppongono i paesaggi informi e tenebrosi delle paludi, dominio dell'*Oberförster*, all'universo ricco di luce, delimitato dalle scogliere di marmo, della Marina. Quest'ultimo rappresenta un principio di stabilità nella totale disgregazione che investe gli uomini: è il mondo dell'essere che si oppone al divenire; è un principio metafisico che si incarna nella storia.

La ricerca di un microcosmo scrutabile, certo, è il punto di partenza per lo studio del macrocosmo nel quale, le strutture più piccole, dovrebbero ripetersi ampliandosi. La storia dovrebbe così rappresentare l'universo dell'incerto, dell'informe, di ciò che è lontanamente approssimato. Tanto Jünger, quanto Evola, vorrebbero fuggire, abbandonare la storia, per approdare a lidi più tranquilli. *Sulle scogliere di marmo* rappresenta, nel percorso dell'anti-Remarque¹⁴², una svolta decisiva dall'atteggiamento guerriero votato all'attivismo, fissato nei tratti della maschera metallica dell'Operaio, al ripiegamento intimistico, quasi rassegnato, di un cultore di *humanae litterae*, passivamente asservito ad un destino incontrovertibile.

"Vedemmo il frutto di molti anni di lavoro cadere preda degli elementi, e assieme alla casa anche la nostra opera fu distrutta. Ma non ci è lecito su di questa terra il pretendere alla perfezione, e quegli

¹⁴⁰ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit. p. 43.

¹⁴¹ In Jünger l'opposizione fra mondo del divenire storico e perfettibilità immobile del metafisico diviene evidente nei romanzi *Eumeswil* ed *Heliopolis*.

¹⁴² La definizione è di Julius Evola, in *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, ed. Mediterranee, Roma 1998.

è da ritenersi felice, la cui volontà sia in armonia con la sorte a lui destinata”.

Gli elementi, e con essi l'avvento dell'elementare, assumono una connotazione negativa. Così Jünger cambia radicalmente prospettiva, abbandonando l'ottimismo che aveva caratterizzato le opere giovanili, in primis il *Der Arbeiter*, e trasformando l'azione incisiva e determinante sul mondo, in riflessione distaccata sul destino. E' qui che si rende evidente il problematico confronto fra libertà e necessità; nello svolgimento storico quest'ultima si rende padrona degli eventi, subordinando la possibilità di azione individuale agli accadimenti. Ma l'azione stessa si nobilita proprio perdendo ogni connotato teleologico, svincolandosi dalla ricompensa contenuta in un fine, e così la libertà acquista un alto significato, diviene metafisica.

Evola, pur non condividendo l'esposizione romanzata del testo, commenta:

*“Tolti i suoi lati apocalittici, il nuovo libro dello Jünger ha dunque un contenuto profondo. Una chiaroveggenza lo pervade, superiore di certo a quella del periodo di <Der Arbeiter>, adeguata alla serietà di questi tempi”.*¹⁴³

Non bisogna farsi illusioni sul futuro che attende l'uomo e il mondo occidentale: la realtà ci mostra che stiamo correndo e ci fermeremo solo quando, raggiunta la valle, la dissoluzione sarà completa. Il realismo evoliano non vuole cercare un rifugio di fronte alla realtà:

*“Per noi, non è il caso di illudere nè noi stessi, nè gli altri e, per le considerazioni di un facile ottimismo, di scostarci da quanto risulta da una visione oggettiva della realtà”.*¹⁴⁴

¹⁴³ Julius Evola, *L'Operaio e le scogliere di marmo*, in *Bibliografia fascista*, n.3, Marzo, 1943.

¹⁴⁴ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit. p. 399.

Ciò non deve condurre ad un ascetico ritiro dal mondo ma all'azione incisiva, che trova spazio proprio all'interno della necessità imposta dal momento. Evola, nello scritto qui esaminato, è accomunato a Jünger da un'analisi storica fondata sul simbolo. Ciò che egli, qui, riconosce a Jünger, è che "il coraggio guerriero non è il valore supremo"; si è passati attraverso il fuoco distruttore del divenire, ma ora c'è bisogno di nuovi appigli.

*"E' inevitabile", dice Evola, "andare incontro al mondo della <selva> e del Forestaro quando, insieme alla forza, non si possiega un principio superiore, una legittimazione, per così dire dall'alto".*¹⁴⁵

Sulle scogliere di marmo è un romanzo che coglie la necessità di una nuova fondazione dalle macerie della storia; è questo ciò che Evola apprezza di questo scritto. Ma per lui la costruzione di un nuovo ordine gerarchico abbandona il tono di una speranza; si impone, piuttosto, come un dovere. La lettura evoliana è dunque forzata da alcune linee interpretative, sempre ricorrenti nelle sue analisi. Il simbolo, nel testo jüngeriano qui analizzato, ha un carattere allegorico, di legame con un mondo nuovo, auspicabile per la rinascita di forme chiare; il tono attraverso il quale si coglie questo rinnovato ordine, è colmo di speranza, lascia trasparire il timore e, al tempo stesso, l'incertezza:

*"io presi dall'anfora la testa del principe e con la destra la sollevai verso l'alto; e un brivido ci percorse guardandola, poichè i petali delle rose, aderendo alla pelle umida per il lavacro, lo rivestivano luminosamente di rossa porpora"*¹⁴⁶.

L'interpretazione datane da Evola appiattisce, invece, il discorso, sulla visione tradizionalistica. Al simbolo non rimane il senso di

¹⁴⁵ Julius Evola, *L'Operaio e Le scogliere di marmo*, in *Bibliografia fascista*, n.3, Marzo 1943.

¹⁴⁶ Ernst Jünger, *Sulle scogliere di marmo*, cit., p.105.

speranza, come legame con uno dei mondi possibili che seguiranno la distruzione; si connota ora con i tratti dell'univocità, sostituendo la certezza realistica alla tensione radicata alla speranza.

Il "rosso porpora" qui non è equivocabile: simbolo di regalità non può che presagire la prossima rinascita della forma incarnata dal principe Sanmyra: la potenza dell'*Imperium*.

Σύμβολον ritorna qui al suo significato originario, come oggetto atto a denotare il legame di ospitalità tra famiglia e famiglia. In questo senso Evola interpreta il simbolo come riconoscimento, costruendo un ponte tra passato e futuro. Il futuro diventa "ospitale" nei confronti di coloro che posseggono la forza formatrice per dargli vita. Attraverso il *quid* del riconoscimento, ovvero i fondamenti tradizionali che solo alcuni uomini hanno presenti in sé, si possono creare strutture per un nuovo Stato gerarchico. Il simbolo perde qui il carattere di funzione per trasformarsi in evento. E da questo evento, dal *symbolon* come mano che afferra il mondo e mondo che si fa afferrabile, la storia si riorienta. Questa prospettiva, riconducendo il senso del legame ad un ambito familiare, si lega indissolubilmente al concetto di gens.

*"Ora finalmente fui libero da ogni dubbio: vi erano ancora tra di noi uomini nobili, e nel loro cuore viveva sempre la conoscenza dell'ordine e di valori di cui la loro nobiltà era conferma. E poiché gli alti esempi ci muovono all'imitazione io giurai, di fronte a quel capo mozzo, che in futuro, in qualsiasi istante, avrei preferito morire in solitudine tra uomini liberi piuttosto che trionfare in mezzo a un branco di servi"*¹⁴⁷.

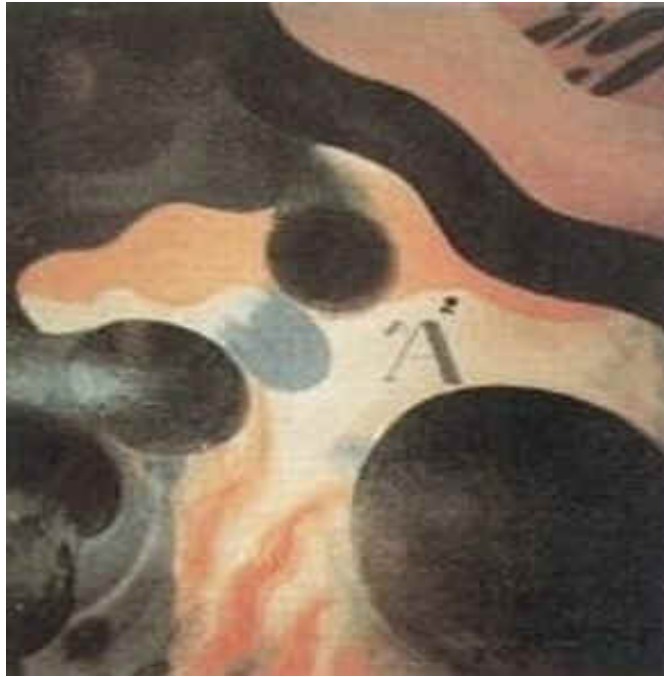
Ecco che le strutture delle analisi condotte da Evola emergono con chiarezza: crolla un mondo destinato al fallimento; le nuove *elites* fonderanno un nuovo ordine tradizionale. Al fondo di questa visione affiora il concetto di stirpe, di razza dominatrice che cambierà le sorti del mondo, facendolo proprio con un atto di potenza.

¹⁴⁷ Ibid., p. 95.

CAPITOLO III

LA CONCEZIONE ORGANICA DELLA RAZZA

1. INTRODUZIONE AL TEMA DELLA RAZZA



Composizione n.19, 1918-1920

Olio su cartone, cm. 80x70

Ubicazione sconosciuta.

Il tema della razza rappresenta un elemento centrale della riflessione di Julius Evola.. L'interesse per la questione pone subito lo studioso di fronte al problema, di non poco conto, della sua adesione alle dottrine tradizionali e, contestualmente, del suo conflittuale rapporto col mondo contemporaneo.

Da una parte, infatti, ritroviamo problemi di ordine metafisico, impostati su idee base che rivelano il criterio della disuguaglianza quale fondamento per una antropologia di stampo aristocratico.

Dall'altra, invece, si avverte ben presente l'influenza dell'atmosfera contemporanea, intrisa di livide polemiche razzistiche, permeata da

studi biologistici, che porta l'autore ad uno sviluppo atipico del tema, per adeguare le risposte alla contingenza dei tempi.

Evola non si interessò al razzismo sulla scia dell'esaltazione antisemita sfociata nelle leggi fasciste promulgate nel 1938, il suo interesse è di gran lunga precedente a questa data, e comincia là dove avvengono i primi contatti con il mondo "tradizionale". Differenza e specificità divengono qui gli elementi qualificanti sia i singoli che le comunità.

"Qualità": questo è certo un sinonimo di "razza" nel pensiero evoliano nel quale l'uguaglianza esiste solo in una dimensione indifferenziata, amorfa. La "forma" diviene un elemento attivo, rappresenta l'opposizione del *κόσμος* al caos dell'indistinto, diviene l'essenza dinamica ed individuante di questa dottrina della razza. Una struttura fortemente organica e verticale è il fondamento metafisico di questa visione aristocratica.

Seguendo gli insegnamenti tradizionali, l'uomo vero, integrale, è individuato, lontano dalle concezioni cristiane ed umaniste, in una struttura unitaria e gerarchica, che ne tiene insieme l'aspetto biologico, psichico e spirituale. L'uomo non si qualifica in quanto individuo, nel senso moderno, ma come persona egli è detentore e portatore di rapporti organici all'interno di una comunità.

Siamo lontani dal concetto illuminista del borghese "cittadino del mondo", ma anche dalla concezione della cultura quale elemento cerebrale. Le valenze etico-spirituali sono qualcosa di innato, e delineano una concezione razzistica antirazionalistica ed antindividualistica.

"Materialismo zoologico" ed egualitarismo si muovono, per Evola, sullo stesso piano meramente esteriore dell'esistenza. Così, fin dai primi interventi su *La Difesa della razza*, si oppose alle ignobili vedute dei razzisti intransigenti, delineando una visione attiva e di forte responsabilità personale in una prospettiva razziale:

"L'eredità razziale può...paragonarsi a un patrimonio raccolto dagli avi e trasmesso alla discendenza. Non vi è determinismo, perché alla

discendenza, entro certi limiti, è concessa una libertà d'uso nei riguardi di un tale patrimonio: lo si può assumere, potenziarlo, trarne in vario modo il massimo rendimento, come ci si può dare invece a dissiparlo e a distruggerlo”¹⁴⁸.

La razza rappresenta, in questi termini, una potenzialità che, se giustamente accolta e plasmata, può portare ad un tipo d'uomo “superiore”. E' comunque da sottolineare l'aspetto attivo della scelta, che si oppone tanto al meccanicismo ereditarista ed ambientalista quanto al progressismo lineare ed ottimistico.

Passando dal piano della persona singola a quello delle comunità, emerge una visione polemologica, basata sulla lotta, l'ascesa o l'eventuale declino delle diverse razze. Lontani dal Mito progressista e dal concetto di umanità quale Soggetto dell'unica Storia, si delinea una doppia morfologia: o la realizzazione di civiltà superiori, o la barbarie e il caos.

Per Evola esiste una sola verità a livello metafisico che, però, si realizza nelle specificità delle diverse razze in modi e gradi differenti. Questo ragionamento conduce, almeno sul piano storico, alla conclusione che egli cadesse, di fatto, in un certo relativismo dei valori pur facendo appello di continuo, sul piano metafisico, ad una superiore unità.

“Può, sì, concepirsi una superiore unità, ma al vertice: unità che riconosce e mantiene, sul loro piano, le differenze. E' invece regressiva l'unità alla base, l'unità livellatrice, propria alla democrazia, all'integrazionismo, all'umanitarismo, al falso universalismo, al collettivismo”¹⁴⁹.

Le civiltà-razze non sono monadi chiuse ma, nel corso del loro ciclo di esistenza, hanno possibilità di interagire e, contemporaneamente, di

¹⁴⁸ Julius Evola, *Razza eredità personalità*, in *La difesa della Razza*, 5 Aprile 1942, ora in Julius Evola, *La nobiltà della Stirpe(1932-1938) La difesa della Razza(1939-1942)*, a cura di G. F. Lami, Fondazione Julius Evola, Roma 2002.

¹⁴⁹ Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, edizioni Vanni Scheiwiller, Milano 1972, cit., p.52.

aprirsi al trascendente. Una doppia apertura, dunque: orizzontale e verticale, che le allontana da una concezione isolazionistica.

Se è vero, come spiega Francesco Germinario nel suo *Razza del Sangue, razza dello Spirito*¹⁵⁰, che Evola elabora un razzismo che ingloba e non esclude affatto gli aspetti materialistico-biologistici e se, ancora, è rintracciabile una certa continuità fra il razzismo classico e quello culturale della *Nouvelle Droite*, è pure indiscutibile una eterogeneità di fondo fra le analisi evoliane e gli approdi comunitaristici delle analisi razzistiche. Escludendo alcune riflessioni, certamente non marginali, legate all'antichità, una su tutte la tripartizione di Platone in governanti, guerrieri ed artigiani, ovvero uomini d'oro, d'argento e di ferro; o ancora la differenziazione medievale in caste, bisogna riconoscere che, fin dagli studi del XIX secolo, l'appartenenza ad una razza o casta o tribù, dissolveva le peculiarità individuali all'interno di una comunità. Inversamente il pensiero evoliano non cessa mai di tenere in piedi un Individuo Assoluto (che si è già definito persona), interprete storico di leggi trascendenti. Un dato fondamentale quando si cerca di comprendere una figura quantomai complessa quale è quella evoliana.

Riprendendo la tripartizione del pensiero "tradizionale", Evola divide l'essere umano in spirito, anima e corpo, rispettivamente corrispondenti all'elemento superrazionale, al subconscio o forza vitale ed all'elemento fisico.

La "razza pura", lungi dal corrispondere ad una selezione genetica, si realizza quando esiste una perfetta trasparenza e armonia fra questi tre elementi sotto il dominio, però, dello spirito. La razza biologica costituisce solo l'aspetto più basso in una concezione "integrale". Ecco perché il razzismo moderno, frutto di una civiltà desacralizzata e materialista, non conosce che una forma biologistica di razzismo, giunta com'è a concepire solo un "indistinto meticcio cosmopolita, senza volto, dove anche la voce del sangue rimane muta".

¹⁵⁰ Francesco Germinario, *Razza del Sangue, razza dello Spirito. Julius Evola l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930-43)*. Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Per le “razze di natura”, Evola, nei suoi studi, segue la classificazione proposta dagli antropologi tedeschi H.F.K. Gunther e F. Lenz: oltre alle grandi razze (bianchi, gialli, ecc.); nordici; mediterranei; falici; alpino-dinarici; orientali e baltici sarebbero le razze presenti in varia misura in tutti i popoli dell’Europa attuale.

Per l’approfondimento del secondo livello, quello dell’anima, l’autore si riferisce agli studi di F. Clauss il quale evidenzia l’aspetto psicologico delle razze: qui le differenze non si esprimono attraverso forti eredità di geni, ma con l’atteggiamento che le stesse razze assumono nei confronti della vita, manifestando stili diversi. Non esisterebbe esclusivismo di qualità fra uomini differenti. L’anima, fuori dalla moderna mentalità che la vorrebbe un ricettacolo di attività soggettive, sarebbe un ente separato dal corpo, con una propria eredità, pur appartenendo, come il corpo, alla dimensione orizzontale della vita.

Per ciò che riguarda il terzo livello, quello dello spirito, Evola riprende gli studi di J.J. Bachofen, integrandoli nella sua visione tripartita e invertendo l’evoluzionismo in involuzionismo che vede il degenerare delle razze dalla luminosità uranica al materialismo ctonio.

Le razze dello spirito sono individuate nel numero di otto:

-Razza “solare o olimpica”, in cui la spiritualità è vissuta in modo diretto e l’elemento trascendente è centrale.

-Razza “tellurica o ctonica”, in cui la spiritualità è caotica, impulsiva, “infera”.

-Razza “lunare o demetrica”, in cui la spiritualità è profondamente “femminile”, ovvero uno stato di spiritualità ginecocratica.

-Razza “titanica”, in cui la spiritualità è caotica ma orientata in senso attivo.

-Razza “amazzonica” in cui la spiritualità è un misto fra “lunare” e “titanica”.

-Razza “afroditica” in cui la spiritualità è vissuta in maniera sensualistica ed estetizzante.

-Razza “dionisiaca” in cui la spiritualità è vissuta in modo intensivo, costantemente legato alla sensazione con soluzioni confusamente estatiche.

-Razza “eroica” in cui la spiritualità è impregnata di elementi solari ed olimpici, sebbene solo parzialmente manifesti.

La dimensione spirituale della stirpe costituisce l’eredità verticale dell’uomo, che tende a plasmare anima e corpo.

Bisogna, a questo punto, evidenziare dei nuclei problematici nell’elaborazione evoliana della dottrina delle razze.

In primo luogo, pur seguendo l’impostazione “spirituale” del discorso, non si può dimenticare che, come mostra lo stesso Evola, la realtà fisica è un fenomeno della realtà metafisica, è manifestazione di un principio superiore. Dunque, oltre ad un razzismo spirituale si ha l’enucleazione di un razzismo fisico. A tale proposito bisogna sottolineare, sulla scia delle ricerche a lui contemporanee, che egli parlò di una “profilassi della razza” anche in termini biologistici poiché il sangue è una reale manifestazione materiale dello spirito.

In secondo luogo, pur proclamando incessantemente il suo antideterminismo, Evola ricade inevitabilmente in una forma di fatalismo, anche se spirituale invece che fisico, quando attribuisce una diversità innata, ereditaria ed imm modificabile fra razza e razza.

Ancora non si chiarisce, se non con riferimento al clima politico del tempo, perché ogni razza può godere di una certa redenzione nel ciclo del proprio destino, fuorché la razza negra, considerata inferiore tout court. Qui l’autore cade in una riprovevole visione figlia dei miti del tempo.

Un’altra questione, per finire, di fondamentale importanza, è quella che riguarda il rapporto con il popolo ebraico. Bisogna innanzitutto sottolineare la differenza che Evola traccia fra Ebreo ed Ebraismo, riprendendo gli studi di un intellettuale ebreo viennese, Otto Weininger. Ancora una volta è l’aspetto spirituale che lo interessa maggiormente. L’ebraismo costituirebbe un’idea platonica alla quale

il genere umano può partecipare. Esisterebbe una differenza fondamentale fra l'Ebreo delle origini e l'ebraismo moderno: il primo unito ad una grande tradizione, evidenziata nell'Antico Testamento, che lo legava ad una dimensione fondamentalmente sacra della vita; il secondo caratterizzato da un'oscura decomposizione della tradizione originaria, che vede sostituire la figura del "veggente" con quelle del "profeta". Sarebbe questo il momento, che Guènon fa coincidere con la distruzione del Tempio, in cui l'ebraismo nasce come categoria dello spirito umano: internazionalismo; misticismo pervaso di pathos; messianesimo; autoumiliazione da "servi di Dio"; intolleranza religiosa sarebbero tutti aspetti legati a questa mentalità che, in maniera incontrovertibile, ha permeato la civiltà occidentale moderna: marxismo; romanticismo nevrotico; psicanalisi freudiana, teoria della relatività costituirebbero conseguenze di questa visione del mondo. Pur non aderendo mai alle teorie del "complotto ebraico", Evola non di rado si lascia andare, soprattutto negli scritti pubblicistici, a polemiche antisemitiche. Rimane poi il problema della totalità metafisica della razza che lega indissolubilmente spirito, anima e corpo, problema che, se non alimenta direttamente diffidenze antiebraiche, male si concilia con una prospettiva di integrazione.

Nel 1930, in un saggio intitolato *Aspetti del movimento culturale della Germania contemporanea*, Evola esamina un significativo ritorno alle origini, un balzo del popolo tedesco fuori dal mondo moderno:

*"Gli sguardi si volgono là dove l'umanità ebbe la sua aurora; si volgono ad epoche primordiali, donde sembra ancora risuonare attraverso miti, simboli e tradizioni di primitivi, una sensazione originaria delle cose. Fra le stesse ombre della preistoria, come in una rinnovata potenza di visione, sembrano delinearsi –oltre le sparse tracce dell'archeologia e della paleontologia- delle "presenze" inaspettate"*¹⁵¹.

¹⁵¹ Julius Evola, *Aspetti del nuovo movimento culturale della Germania contemporanea*, in *Nuova Antologia*, 1930, I, ora in *Saggi della Nuova Antologia*, edizioni Ar, Padova, 1982, cit., p. 15.

Evola auspicava la rinascita, questa volta più in chiave razzistica che politica, della Triplice Alleanza. Superato l'abbaglio del momento risorgimentale e liberale, l'Italia fascista era finalmente in grado di rifondare un'unione tradizionalistica al fianco di Germania ed Austria. Già nel 1928, con *Imperialismo Pagano*, era emersa la necessità di opporre resistenza all'avanzata del bolscevismo da una parte, e del liberalismo dall'altra. Lo scontro nazionalistico, tanto caro ai governi del tempo, lascia, nella prospettiva evoliana, ampio spazio ad un nuovo scontro, più profondo e lacerante, in nome di una visione metapolitica: uno scontro fra razze.

2. LA RAZZA COME IDEA RIVOLUZIONARIA

“Il razzismo in Evola non era...una teoria secondaria e marginale del suo pensiero, un aspetto laterale che poteva anche essere trascurato, o anche espunto, senza conseguenze rilevanti per la comprensione generale delle sue idee. Al contrario, esso ne era un'applicazione molto importante al mondo civile, politico e sociale, da cui Evola attendeva un integrale rinnovamento.”¹⁵²

Bisogna diffidare delle autodefinizioni e guardare con sospetto ciò che nel *Cammino del cinabro*, vera e propria ricostruzione autobiografica attraverso un percorso bibliografico, Evola dice degli studi sulla questione della razza: una *parentesi* alla quale *accennare* nell'elencazione della produzione di una vita intera. In primo luogo bisogna sottolineare che in una ricostruzione del proprio cammino intellettuale, Evola non può omettere un interesse, evidentemente non poco rilevante, per la questione della razza; in secondo luogo, dal punto di vista meramente quantitativo, il capitolo intitolato *Il problema della razza*, ha un'estensione pari a quella degli altri tredici capitoli, smentendo il carattere di parentesi datagli dall'autore stesso; per finire Evola, richiamandosi ad un noto passo tratto da un'opera di Fichte¹⁵³, sottolinea, fin dalla pubblicazione delle sue prime opere, l'identità delle dottrine esposte con la spiritualità di colui che le espone. Così, se anche il razzismo fosse stato superato, non avrebbe mai potuto rappresentare una parentesi, quasi un episodio inconsistente.

L'origine sociale del barone Evola, appartenente da parte di padre alla piccola nobiltà siciliana, può spiegare, almeno in parte,

¹⁵² P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, ed. Ar, Padova 2000, cit., p. 43.

¹⁵³ “*Quale dottrina si scelga, dipende da qual uomo si è*”, in J. G. Fichte, *La dottrina della scienza*, a cura di A. Tilgher, Latrza, Bari, 1910; ed. rivista a cura di F. Costa, ivi 1971.

l'atteggiamento sdegnoso e visceralmente ostile ad ogni forma di democrazia, così come le influenze nietzscheane sono certamente servite a consolidare quel sentimento tenacemente antiegalitaristico che già ne caratterizzava la personalità, votata ad un attivismo e ad un aristocraticismo che ne permea l'intera produzione. L'influenza di Nietzsche sul giovane Evola è stata molto forte e, importante, antecedente, anche se di pochi anni, a quella di Guénon.

Le analisi evoliane oscillano sempre fra problemi di ordine metafisico e questioni contingenti, influenzate dall'atmosfera contemporanea, ed incessabilmente preoccupate dalla possibilità di azione dell'individuo nel mondo. La razza è un'idea rivoluzionaria per la creazione dell'uomo nuovo. Nonostante Evola si sforzi di riportare il termine rivoluzione al significato originario che racchiudeva nell'antichità, *re-volvere* come ritorno al punto di partenza¹⁵⁴, riaffiora ogni volta il bagaglio del quale non è facile liberarsi. L'idea rivoluzionaria non è un ritorno al ritmico, eternamente identico moto degli astri, come gli antichi, in sintonia con una visione permeata di naturalismo, credevano. Qui la rivoluzione assume proprio quel carattere d'intervento violento sulla realtà, che solo i moderni hanno saputo cogliere fino in fondo; un evento lacerante, che muta il corso delle cose, indirizzandole verso una nuova meta: un uomo nuovo. Queste vedute da *Übermensch*, prometeiche ed estetizzanti, vengono mescolate, nel percorso intellettuale di Evola, da dottrine tradizionali che, invece di un ritorno ad una ortodossia di vedute, danno vita ad una miscela esplosiva, carica di tensioni attivistiche e suggestioni tradizionalistiche, riflesso autentico della temperie culturale della prima metà del '900.

Come ho già sottolineato, l'interesse evoliano per la questione della razza, precede di gran lunga l'emanazione delle leggi fasciste del 1938. Ciò non toglie, che tanto l'Italia di Mussolini quanto la

¹⁵⁴ Julius Evola, *Gli uomini e le rovine*, ed. Volpe, Roma 1972, cit. p. 17 "... derivato da re-volvere, il termine esprimeva un moto che riporta al punto di partenza, all'origine. Pertanto, proprio dall'origine si dovrebbe trarre la forza rivoluzionaria ed innovatrice, da far agire contro la situazione esistente".

Germania hitleriana, dopo i primi studi sull'eugenetica avviati dalla democratica Svezia e dallo stato della Virginia, avessero scienziati ed intellettuali che da tempo si occupavano del tema in maniera approfondita. Dunque, nulla di straordinariamente nuovo; un interesse condiviso da intere nazioni, se pure approfondito su piani diversi. Non nuoce ricordare inoltre, che Evola, nel 1963, non esita a riconoscere il fenomeno "razzismo" come qualcosa di datato, soprattutto nei suoi aspetti esteriori, biologici e sociali, additando l'assoluta mancanza di senso che praticamente avrebbe, oggi, il riprendere simili problemi.

Se, però, ai giorni nostri, ad oltre mezzo secolo dalla fine della Seconda Guerra mondiale, e a più di trent'anni dalla sua scomparsa, Julius Evola viene ricordato da ambienti giornalistici ed accademici come un razzista intransigente, anzi, come il razzista per antonomasia dell'intero panorama culturale italiano, ciò è da rintracciare nel nucleo che l'antropologia razzista racchiude come *Weltanschauung*, lontano dalle contingenze legate all'urgenza dei tempi. Certamente Evola non fu il primo, né l'unico razzista nell'Italia degli anni Venti.

Già prima della presa del potere da parte di Mussolini nel 1922 l'Italia, come l'Europa intera, era alle prese con rilevanti problemi d'igiene pubblica, legati ad epidemie tubercolari e malariche e, con l'espansione coloniale, alla contrazione di malattie veneree e, per finire, alla lebbra. Tempestiva doveva essere la risposta di un governo forte, come voleva essere quello mussoliniano, all'urgenza delle questioni da affrontare. La campagna, come spesso accadeva durante il Ventennio, portata avanti dal Duce in persona per la cura del corpo attraverso le discipline sportive, racchiusa nella formula "*mens sana in corpore sano*", alimentava la spinta mobilitativa per il rafforzamento di una popolazione debilitata da anni di guerra e carenze alimentari. Con l'esplosione dell'espansionismo coloniale, ad essere arginati dovevano essere, inoltre, i pericoli di un certo malcostume di promiscuità, sfocianti in meticcio e "madamismo". Così, al fianco di problemi legati alla salute pubblica, se ne ponevano di ordine morale e, non ultimo, avanzava la preoccupazione per la nascita di complesse

questioni giuridiche. Tutto ciò è chiaro agli occhi di Evola che riconosce, fra i primi motivi di un sentimento razzista in Italia, dei

*“motivi intrinseci abbastanza legittimi a determinare quella svolta. Anzitutto in seguito alla creazione dell'impero africano e ai corrispondenti nuovi contatti coi popoli di colore si imponeva un rafforzamento del sentimento di distanza e della coscienza della propria razza in senso generico, per prevenire pericolose promiscuità e tutelare un necessario prestigio”.*¹⁵⁵

Ma non è sul piano politico-sociale che Evola fonda la propria visione razzistica, criticando, già molto prima dell' epilogo del 1945, proprio quegli aspetti marcatamente materialistici e biologistici del razzismo, dei quali Italia e Germania si erano crinosamente fatte portavoce. Le prime pubblicazioni sulla questione della razza vedono la luce nel 1932, su una rivista che nulla condivide delle livide polemiche di stampo darwinistico portate avanti con pressappochismo e con una violenza spicciola e virulenta. *La Nobiltà della Stirpe*, diretta da Stefano Mario Cutelli, ospita gli articoli dello scomodo autore di *Imperialismo Pagano*, rintracciando in questi un'assonanza con i propri intenti culturali, lontano da divulgazioni a carattere esclusivamente e volgarmente razziale; le analisi della razza dovevano servire alla valorizzazione dell'unica custode di valori ereditari psicobiologici della società moderna: la famiglia. Una “piccola stirpe”, designata quale portatrice della testimonianza peculiare qualitativa di una razza come carattere distintivo di un gruppo di uomini, in un mondo votato alla massificazione ed alla avanzata incessante del collettivismo.

La nobile famiglia italiana, tanto cara a Cutelli, deve ergersi dallo stato privato allo stato pubblico, diventando

¹⁵⁵ Ibid., cit., p. 149..

*“depositaria di un’etica politica spirituale, in grado di rifondare il significato stesso della sovranità”*¹⁵⁶

così come, nell’ottica evoliana, la stirpe dell’uomo ario, nel quale si incarna l’ideale della personalità aristocratica, della virilità spirituale eroica e dominatrice, deve divenire il nucleo attivo per una vera rivoluzione dei valori e la fondazione di un ordine nuovo. La famiglia, la piccola stirpe, è un nucleo definito, contrassegnato da chiari, inequivocabili rapporti gerarchici fra le parti; legami che ne costituiscono la forma interna, dandole una struttura piramidale solida. La gerarchizzazione non è la mera cristallizzazione di rapporti inalterabili fra uomini di una stessa *gens*, ma altresì la ripetizione di strutture verticali, sovranaturali, che solo una vera stirpe riesce ad esprimere:

*“Sorge una civiltà in senso vero, tradizionale, solo quando su questa materia agisce una forza d’ordine superiore, sovranaturale e non più naturale: quella forza, cui corrisponde appunto una suprema forza pontificale, la componente solare del rito, il principio della spiritualità come base della differenziazione gerarchica”.*¹⁵⁷

Così, il nucleo che fonda e giustifica al tempo stesso la nascita di una chiara differenziazione gerarchica fra stirpi, è da rintracciare nel carattere sacro della tradizione della quale essa si fa portatrice. Ma la sacralità, in Evola, non è un simulacro da adorare con pathos romantico. In perfetta assonanza con la filosofia dell’*Individuo Assoluto*¹⁵⁸, elaborata negli anni giovanili, egli riconosce nella forza pontificale l’unica peculiarità dalla quale può derivare l’elevazione di

¹⁵⁶ Julius Evola, *La Nobiltà della Stirpe e La Difesa della Razza*, a cura di G.F. Lami, introduzione, A margine di due collaborazioni evoliane in tema di razza, cit., p. 22.

¹⁵⁷ Julius Evola, *Imperialismo pagano*, Ar, Padova, 2001 cit., p.118.

¹⁵⁸ Per la parte filosofica di Evola si rimanda ai testi: *Teoria dell’Individuo Assoluto*; *Fenomenologia dell’Individuo Assoluto*; *L’Individuo e il divenire del mondo*; *Lo Yoga della potenza*.

una razza rispetto alle altre. L'*ars* magica, in principio posseduta dal rex, è il vero legame atto a stabilire un contatto fra il mondo naturale e quello sovrannaturale, ma è solo quest'ultimo, il mondo dell'essere, a proteggere la razza dalle ricadute deteriori del razzismo, allontanando il pericolo di bruta materialità attraverso una connotazione metabiologica e metafisica della superiorità razziale.

“alla radice di ogni potere umano stava invece l'autorità spirituale quasi di natura divina sotto specie umana basileis ieroi: il re – più che uomo, essere sacro, cosmico – possiede una forza trascendente che lo distanzia da qualsiasi mortale facendolo atto a largire ai suoi sudditi doni, considerati al di sopra della portata umana e a rendere efficaci le azioni rituali tradizionali di cui, come abbiamo detto, gli spetta la prerogativa e nella quale si riconoscevano le membra del vero regere e i sostegni sovrannaturali della vita complessiva entro la tradizione”.¹⁵⁹

Il razzismo, come ricorderà nel *Cammino del cinabro*¹⁶⁰, non può che dipendere dall'immagine che si ha dell'uomo, è un'appendice della visione antropologica, ma al tempo stesso, è il nucleo attivistico per una nuova formazione antropologica. Un circolo ermeneutico che passa dalle parti al tutto e dal tutto alle parti, abbandonando il terreno dell'interpretazione e, con un atto magico, ovvero pratico, diventando fondamento di una nuova realtà. Ogni deviazione accusata nel razzismo, non è che la ricaduta di un'immagine distorta dell'uomo moderno, fondata su basi materialistiche, naturalistiche e scientiste.

“Una tradizione sacra, non una semplice tradizione di sangue eletto, faceva tale l'antico aristocrate. Ed in realtà anche un animale può

¹⁵⁹ Julius Evola, *Il carattere sacro della regalità*, in *La nobiltà della stirpe*, Gennaio 1932, oggi in *La nobiltà della stirpe (1932-1938) La difesa della razza (1939-1942)*, a cura di Gian Franco Lami, Fondazione Julius Evola, Roma 2002, cit.p.72

¹⁶⁰ Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, pp. 150-151

*possedere una superiorità, una purità biologico-vitale, anche esso può pretendere ad una integrità di sangue”.*¹⁶¹

L'immagine che Evola ha dell'uomo si fonda sulle differenze. La differenza è l'elemento primario per poter concepire razze diverse. Questa differenza non è solo una condizione naturale, legata ad un'epoca primordiale, ma si trasforma in un vero e proprio valore, qualcosa che è bene che sia da difendere e tutelare. Questa differenza permette di

*“valorizzare qualità, disposizioni e dignità diverse da tutto ciò che può essere acquisito e costruito”*¹⁶²;

un discorso che mira a far emergere la totalità vivente della persona, ciò che ha radici in qualcosa di profondo ed organico. In questo modo Evola segna il limite invalicabile fra persona, unica ed insostituibile, ed individuo, figlio legittimo del mondo moderno astratto ed amorfo, che ha sostituito il concetto di quantità a quello di qualità. Il singolo, è un centro di potenza, è la persona che, attraverso delle scelte, in fedeltà alla propria razza e tradizione, può trarre le forze per raggiungere una perfezione personale, può continuare a dare dignità ad una stirpe; ma può anche dissipare l'intero patrimonio che gli è stato trasmesso. Diviene dunque di fondamentale importanza e centralità il tema della responsabilità e della scelta. Il principio ariano della libertà veniva schiacciato invece dal razzismo naturalistico, ed Evola troverà nel determinismo biologico di Rosenberg il bersaglio preferito delle proprie polemiche. E' a questo proposito che, nel 1937, vede la luce *Il mito del sangue*¹⁶³, frutto del compito conferito ad Evola dal governo fascista, di compilare una vera e propria storia del razzismo. Qui è sancita in maniera chiara la distanza del razzismo

¹⁶¹ Julius Evola, *Il carattere sacro del patriziato*, in *La nobiltà della stirpe*, Maggio 1933, cit. p. 111.

¹⁶² Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, cit. p. 152

¹⁶³ Julius Evola, *Il mito del sangue*, edizioni Ar, Padova 1994.

totalitario dall'antigiudaismo vecchia maniera, e vuole essere evidenziata la considerazione non diretta e polemica del popolo ebraico ma il suo inserimento in un contesto più ampio, caratterizzato dalla preminenza dell'aspetto spirituale. La questione della razza, in Italia, si era distaccata nettamente dall'antigiudaismo predominante e si consolidava attorno al timore che nell'impero si diffondesse il meticcio. Lo stesso Mussolini aveva aderito al sentimento antiebraico solo sul finire degli anni '30, quando, per opportunismo politico, si era avvicinato alle tragiche distorsioni delle scelte hitleriane. Così, il testo evoliano, vuole rivendicare carattere di scientificità al vero razzismo, nei confronti di un mero sentimento antigiudaico di matrice moderna. *Il Mito del sangue* è una presa di posizione di fronte al *Mytus* di Rosenberg; e qui vuole essere consolidata un'originalità italiana in merito alla questione. La razza si esplica come forza primigenia, per una rivoluzione totale a carattere spirituale; è la depositaria dello spirito ario che, in tempi remoti, aveva reso possibile l'apparire sul proscenio storico dell'antica Roma.

“Quando poi Julius Evola, ponendosi alla ricerca di grandi miti legati alla rovina di ere scomparse, parlò di salvezza dell'Occidente come sola possibilità di sottrarre ad indeclinabile caduta la storia, la mia mente corse a quelle tele che tre lustri innanzi avevo ammirato. Sempre quella fede in una Europa disintossicata dal virus dell'internazionalismo a pronto potere che i libertari di ogni chiesa e chiesuola intendono costituire in aspirazione permanente dei propri ideali di vaga ed inconsistente libertà: sempre quella fede, che in quelle antiche tele cominciava ad esprimersi, ora, nelle pagine delle opere di Evola, assumeva consistenza di dottrina, regolamentazione di verità ancora lontane dall'affermarsi come le sole atte ad imprimere ad una cultura rivoluzionaria il vigore di una socialità riformante in toto lo Stato, gli Stati, i rapporti politici tra individuo ed amministrazione della propria collettività. Proprio nel segno dell'antica pittura, nella nuova potente saggistica di Evola io vidi il costituirsi di una nuova cultura rivoluzionaria, affidando al

documento, al dogma, alla fantasia, la guida del nostro procedere alla costruzione di una nuova società”¹⁶⁴.

Con queste parole Benito Mussolini sembra chiarire e cogliere a pieno un aspetto che ritengo fondamentale nel pensiero di Julius Evola: la sua carica rivoluzionaria. Formatasi attraverso un socialismo intriso di carica esplosiva, pronta a dilaniare il sistema esistente, il capo del movimento fascista individua la medesima portata di trasformazione nell'exkursus formativo evoliano. Questa spinta all'attivismo non è mai totalmente superata. Anzi, attraverso il principio di assoluta libertà, esplicitato nelle opere artistiche giovanili, poi incarnato dalle riflessioni filosofiche sull'*Individuo Assoluto*, fino alla sistematizzazione degli scritti della maturità, è evidente un percorso di continuità imperniato attorno al tema dell'azione che, da spinta esistenziale per la sopravvivenza del singolo, si trasforma in centro propulsore per la rivoluzione di un'intera civiltà. In questo senso gli studi razzistici danno vita ad una visione totalmente nuova sulla preistoria: De Gobineau, De Lapouge, Chamberlain, Reimer hanno, nella descrizione delle loro teorie esposte nel *Mito del Sangue*, contribuito alla costruzione di questa nuova prospettiva sul nostro passato più remoto. Tralasciando gli aspetti di un disanimato positivismo scienziato-archeologico, le origini appaiono sotto una nuova, spirituale luce, aprendo orizzonti per una vera storia delle civiltà. Pur non potendo riconoscere una vera scientificità a tali teorie, per Evola è di fondamentale importanza la loro portata rivoluzionaria. In primo luogo la rivalutazione della preistoria con la sua dignità spirituale e simbolica, contrastante il dilagante progressismo del mondo moderno; in secondo luogo il riconoscimento della razza ariana come valore simbolico, svincolato dal “nazionalismo” arrogante del mondo moderno.

¹⁶⁴ Yvon de Begnac, *Taccuini mussoliniani*, cit. p.p. 404-405

3. NORD E SUD: UN NUOVO SGUARDO SULLA PREISTORIA.

Per Evola, è insostenibile l'identificazione di ario con nordico e tedesco. L'arianesimo è piuttosto da intendersi come mito universale, lontano da un' influenza materialistica geograficamente condizionabile. Nordico, come simbolo universale, sarebbe adatto ad identificare culture ariane anche lontanissime da quella tedesca: dalla Grecia politeista all'antica Roma; dall'India all'Iran, popolazioni che incarnano uno spirito fiero e guerriero, segno di appartenenza ad un mondo ideale, che non può essere stipato in angusti confini nazionalistici¹⁶⁵. Legato ad una visione elitaria, aristocratica della vita, Evola non può di certo avallare una riflessione che identifica arianità e nazione, significando ciò elevare a dignità di razza una informe massa plebea, solo perché racchiusa negli stessi confini territoriali. La considerazione dell'arianità, dal punto di vista spirituale, strappa all'aggressività pangermanista il primato di razza eletta, rivalutando i caratteri peculiari della *romanitas*. Questa operazione piace molto a Mussolini, il quale è intento, attraverso una amplificazione retorica, alla ricostruzione di un'Italia sul ricordo della dignità degli antichi romani. Sul piano dell'azione politica, l'operazione culturale di Evola, volta a guadagnarsi un ruolo di rilievo all'interno del regime grazie all'assonanza di vedute con molte battaglie culturali fasciste, rileva un'ulteriore pecca nelle teorizzazioni naziste. Infatti, le premesse del discorso nazista in campo razzistico, portano ad un appiattimento egualitarista non solo fra gli uomini di una stessa nazione ma, generalizzando il valore della nordicità ed agganciandolo ad una estensione meramente geografica, si cade nella confusione di

¹⁶⁵ Julius Evola, *Il nuovo mito germanico del Terzo Regno*, Politica, 1932, rist. Il Corallo, Padova 1981; Julius Evola, *Il mito del nuovo nazionalismo tedesco*, Vita Nova, 1930, ora in *Saggi di dottrina politica*, a cura di Renato Del Ponte, I Dioscuri, Sanremo 1979.

equiparare tedeschi, inglesi ed americani. Questi ultimi, pur appartenendo alle coordinate del nord, risultano essere nemici acerrimi dei valori spirituali ariani, incarnati nel prussianesimo militaresco, essendo piuttosto asserviti al potere economico, alla demonia dell'oro: portatori della degenerescenza moderna, contro lo stile austero dell'uomo ario. L'accettazione del determinismo biologico e della preminenza del sangue, avrebbe emarginato ed esautorato il progetto rivoluzionario-conservatore della rivolta evoliana. Se l'unico modo per auspicare una rinascita dei valori arii dovesse consistere in una selezione avviata da una disinfezione sanguigna, il regno della spiritualità sarebbe morto definitivamente e, dunque, non si potrebbe più sperare nella rinascita di una casta superiore. Il regno della biologia è la dimora dell'inferiore, del senza forma: qui risuonano le campane di un mondo inorganico.

*“In una produzione a serie e in un allevamento razionale di bestiame ci si può aspettare un ammasso di individui per nascita tutti eguali e puri. Questo è assurdo nel campo dello spirito, della conquista, dell'ascesi, del dominio.”*¹⁶⁶

Nell'avvicinamento nazista di *Volk* e *Razza*, Evola riconosce un pericolo mortale per la razza stessa, unico baluardo aristocratico nell'amorfo mondo moderno. Una simile concezione annientatrice delle differenze traghettata nel XX secolo le idee di Rousseau e Robespierre, emblemi dei disvalori plebei della Rivoluzione Francese, evento fondante della società moderna. Come si può credere, arginando il pericolo grigio e borghese dell'umanitarismo democratico, che una razza sia composta da un insieme di eguali? Tutto ciò è opposto alla visione di chi riconosce nella forma, nella distinzione e gerarchizzazione dei valori, l'unica via per la realizzazione di una nuova aristocrazia. La superficialità della critica nazista alla modernità risiede, inoltre, nella miopia degli esaltatori

¹⁶⁶ Julius Evola, *Superamento del razzismo*, in *Bibliografia fascista*, n.6. Giugno 1935.

della macchina e della tecnica, strumenti evidenti di quella politica dell'oro che la Germania del tempo, almeno nelle premesse, avrebbe voluto avversare. All'alba del 30 Gennaio del 1933, Evola ha già pubblicato numerosi articoli sul fenomeno nazionalsocialista, riconoscendo il carattere moderno e di rottura che, pur nell'ambiguità delle premesse, vuole riconnettersi ad una tradizione conservatrice. Lontano da spengleriane conciliazioni di *Prussianesimo e Socialismo*, Evola rintraccia nell'avvento del nuovo partito, del quale rileva un'insufficienza intrinseca nell'offrire risposte alla crisi contemporanea, tutt'altro che tradizioni gerarchiche legate a principi di Ordini e Valori, bensì un'identità di vedute con quella Germania luterana antiromana ed anticattolica che mal sopportava il cattolicesimo militante e guerriero del periodo medioevale. Le riflessioni evoliane hanno la capacità di mettere a confronto realtà storiograficamente lontanissime, miscelandole in straordinarie visioni sinottiche della storia mondiale. Ciò comporta uno stravolgimento degli schemi culturali tradizionali, con la sovrapposizione di epoche lontanissime negli anni ma equidistanti dal quel quadro di valori perenni che, nell'ottica evoliana, diviene misura di tutte le cose. In riferimento allo squilibrio nazista di fronte al moderno, non può che auspicare il fallimento dell'*Anschluss*, sperando nell'avanzata delle frange tradizionali e cattoliche dell'Austria, legate alla monarchia ed a valori tradizionali originari, centro geografico e baluardo culturale per la rinascita di un'Europa nuova sotto insegne aristocratiche.

Il sincronismo del razzismo biologistico, dell'abbaglio tecnico e del radicamento di certi sentimenti nelle grandi città, rispecchia le critiche mosse un decennio prima da Oswald Spengler nel *Tramonto dell'Occidente*, lasciando trasparire ancora una volta lo stretto legame con i pensatori della Rivoluzione Conservatrice. All'abbandono tedesco nelle spire del nichilismo, fa da contraltare il recupero italiano di una lontana tradizione guerriera: Roma. La propensione evoliana per il recupero operato da Mussolini nel pieno degli anni '30, è evidente di fronte all'avversione per una elite che non aveva saputo custodire gli insegnamenti del *Preussentum*, così vicino ai tedeschi

temporalmente ma altrettanto lontano idealmente. In quest'ottica si coglie immediatamente il senso "totalitario" del tema razziale. Se la Germania si trova in bilico fra parlamentarismo e *Führertum*, l'Italia ha già da tempo avviato il programma di uno Stato organico, di certo maggiormente confacentesi alle aspettative evoliane. C'è comunque da sottolineare l'attenzione solo parziale, o meglio strumentale, per il fascismo: elogi opportunistici che ne eludono la sua anima sociale, in alcune occasioni; critiche che ne tralasciano i retorici aspetti tradizionalistici, in altri tempi.

Una parte consistente della produzione evoliana lascia trasparire una sorta di avalutatività sulle diverse civiltà che, nel corso dei secoli, si sono susseguite nell'universo storico. Ognuna di esse non è che l'esplicarsi di un principio metafisico che ne permea l'intera esistenza. In questo senso non può che applicarsi uno studio relativistico e policentrico in termini storiografici, essendo la realtà nient'altro che la realizzazione di ciò che deve necessariamente essere così e non altrimenti. Ma non bisogna dimenticare che, dal punto di vista metastorico e, dunque, metafisico, Evola non risparmia acerrime critiche alle varie forme di decadenza le quali, a diversi livelli, si allontanano dalla integrità del principio solare ed olimpico. Questo è incarnato pienamente nell'età dell'Oro, civiltà delle origini in cui l'aderenza allo

*"spirito tradizionale era tanto naturale quanto assoluta"*¹⁶⁷.

E' attraverso un racconto mitico che procede ad una determinazione ideale, morfologica e, successivamente, storica, che emergono le caratteristiche delle quattro età riprese dalla tradizione esiodea: età dell'oro, dell'argento, del ferro e del bronzo. Alla prima, simbolicamente, si riferisce l'integrità dell'essere e della verità in senso trascendente. Evola, attento alle origini non solo delle civiltà ma del linguaggio stesso, sottolinea l'identità della radice *SAT* nella tradizione indù del *satyâ-yuga*, dove appunto *sat* vuol dire essere e

¹⁶⁷ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit. p.p. 226

satyâ significa vero, e la designazione latina “*del re o dio dell’età aurea Saturno*”.¹⁶⁸

Questa prima età dell’essere è anche l’età dei Viventi, in cui la vita è simile a quella degli dei; simboli di solarità, polarità, altezza e stabilità vengono racchiusi nel simbolismo della “terraferma”, dell’ “isola”, del monte, della “terra di mezzo”, una sorta di luoghi eterni dove la morte non può intervenire poiché il principio solare vi irradia permanentemente luce. E’ interessante notare come Evola, esaltatore di una vera e propria ontologia metafisica e critico delle teorie biologico-sociali che vedono nell’ambiente una fonte di influenza per la formazione dell’uomo, delinei una opposizione Nord-Sud non solo seguendo aurei principi tradizionalistici, bensì riferendosi a caratteristiche materiali con giudizi fortemente valutativi. Non si può indagare l’occulta relazione esistente fra le realtà delle condizioni esterne ed il destino che obbedisce ad un significato profondo, dice Evola, ma ci è dato di rintracciare i fattori ambientali e climatici che chiariscono, per analogia, i motivi dell’avvenuta differenziazione.

“Specie nel periodo del lungo inverno glaciale, era naturale che nelle Razze del Nord l’esperienza del Sole, della luce e dello stesso fuoco agisse in un senso di spiritualità liberatrice, però che nature urano-solari, olimpiche di fiamma celeste venissero in primo piano nel simbolismo sacrale di queste razze più che non in altre. Inoltre la rigidità del clima, la sterilità del suolo, la necessità della caccia, infine la necessità di emigrare, di attraversare mari e continenti sconosciuti, dovette naturalmente plasmare coloro che interiormente conservavano questa esperienza spirituale del Sole, del cielo luminoso e del fuoco in tempre di guerrieri, di conquistatori, di navigatori, tanto da propiziare quella sintesi fra spiritualità e virilità, di cui si conservarono tracce caratteristiche nelle razze indoeuropee”.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Ibid cit. p. 226

¹⁶⁹ Ibid cit. p. 250

“Nord” diviene così un principio di strutturazione della realtà e di una classe antropologica: l’uomo virile, l’uomo-dio; la razza di questi uomini non può che essere la *indo-aryo*. Il termine *aryo* assume un rilievo fondamentale nell’impostazione degli interi studi evoliani, garantendo, attraverso il recupero di una tradizione primordiale, antistorica e mitica, un ampliamento degli orizzonti etnici e geografici, svincolando il concetto di razza dagli angusti limiti tracciati dalle moderne vedute nazionalistiche. A ben vedere la migrazione dei popoli del Nord dalla sede iperborea, non si può riferire unicamente a cause metafisiche. Pur non avendo riscontri scientifici in merito alle teorie riportate da Evola, è singolare sottolineare la concorrenza di oscure cause ambientali alla discesa degli abitanti della sede polare e di un fattore di ordine fisico: la inclinazione dell’asse terrestre. E’ così stabilito un intimo nesso fra i mutamenti climatici, le catastrofi periodiche dei continenti ed il perdersi della tradizione originaria; un nesso che, ancora una volta, pur nell’esaltazione di tutto ciò che trascende la realtà fisica, necessita di spiegazioni materiali per dare senso agli avvenimenti. Solo con la concorrenza di queste due cause prende vita il panorama del mondo decadente, ricordato dalle diverse tradizioni come età del ferro, età oscura, *kali-yuga* o età del lupo, fino all’apparire dei tempi moderni in senso stretto. Analogamente al discorso spengleriano, soprattutto del “secondo Spengler” portato alla luce dagli studi di D.Conte¹⁷⁰, Evola rintraccia vere e proprie catene di civiltà, attraverso la riscoperta dell’universo preistorico. Finita irrimediabilmente l’età dell’Oro,

“per l’area occidentale, si può fare riferimento ai cosiddetti popoli dell’ascia, in genere connessi alla cultura megalitica dei dolmen (...) la sede originaria di queste razze resta, per le ricerche profane, avvolta nel mistero (...) vi è una relazione fra l’apparizione dei popoli dell’ascia del neolitico e l’espansione dei popoli indoeuropei (arii) più recenti in Europeo. In genere, è stato riconosciuto che ad essi devesi attribuire l’origine di forme politico-statali e guerriere che si

¹⁷⁰ Domenico Conte, *Catene di Civiltà*, ESI, Napoli 1994.

opposero a quelle di una cultura di tipo demetrico, pacifico, comunitario e sacerdotale, e spesso si sostituirono ad esse".¹⁷¹

Oswald Spengler in *Albori della Storia Mondiale*, allentandosi dalle otto civiltà-piante descritte nel *Tramonto dell'Occidente*, delinea un universo preistorico fondato sulle civiltà C, nate nel secondo millennio avanti Cristo: *Atlantis*, *Kasch* e *Turan*. Queste influenzarono fortemente e profondamente le civiltà D, quelle, appunto, descritte nella sua opera principale, e che vedono la luce dirompendo "*come un grido*" sulla scena mondiale.

"C'è qualcosa che vorrei chiamare tradizione preistorica. Si tratta di una forza che si dimostra superiore a qualsiasi civiltà matura e che l'attrae nel suo potere magico. Questa tradizione deriva dalle Kulturen C".¹⁷²

Cosa differenzia questo potere magico, attivo delle *Kulturen* preistoriche dalle civiltà mitiche descritte in maniera esemplare nelle opere evoliane? Se si considera il potere formatore, la valenza di principio che assumono nei confronti della storia mondiale, si potrebbe tranquillamente parlare di una loro equivalenza. Inoltre Evola, in *Rivolta contro il mondo moderno*, riferisce che "*per i profani*", l'origine dei popoli dell'ascia, ovvero dei popoli di eroi, sia avvolta nel mistero riportando però, in uno schema molto chiaro¹⁷³, la precisa origine dei diversi tempi storici. E' qui che si evidenzia la diretta discendenza del ciclo ario, intriso di spiritualità eroica, dal ciclo artico dell'età dell'Oro, il ciclo della regalità divina, della spiritualità solare. Chi sono, allora, questi "profani" di cui parla? Chi non può comprendere l'origine degli arii, dei popoli dell'ascia? Evidentemente tutta quella schiera di scienziati che baserebbe la comunanza fra i popoli su presupposti linguistici, etnici o morfologici.

¹⁷¹ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit.p.272

¹⁷² Oswald Spengler, *Albori della storia mondiale*, Ar, Padova 1996, cit. p. 52.

¹⁷³ Cfr. schema p. 271 *Rivolta contro il mondo moderno*.

Per Evola, invece, la diretta discendenza è evidente per una somiglianza spirituale; la tensione verso l'alto, la capacità di dominio, il disprezzo per tutto ciò che è vile, l'attitudine al comando ed al dominio, fanno delle popolazioni arie le uniche eredi della spiritualità olimpica. Indiani, iranici e buddisti delle origini sarebbero legati dal medesimo *ethos* guerriero e dall'ascesi aristocratica. Questi, si differenziano dalle civiltà del Sud per il diverso atteggiarsi nei confronti della vita: attivi e sprezzanti i primi; accomodanti ed inclini a perdersi le seconde.

“Nel Sud era invece naturale che l'oggetto dell'esperienza più immediata non fosse in principio solare ma fossero i suoi effetti nella rigogliosa fertilità legata alla terra”¹⁷⁴,

uno stretto legame, come ho detto precedentemente, con la terra in cui gli uomini sono destinati a spendere la loro esistenza, foggianone, attraverso il clima, le caratteristiche fondamentali. Il Sud si ritrova ad essere indirizzato verso l'assoggettamento, dovuto alla fiacchezza del clima caldo; le fertili terre, contraltare dell'asperità dei territori del nord, inducono l'uomo lontano dalla vita individuale, caratterizzata dalle decisioni immediate, avvicinandolo alla comunanza che dissolve le differenze, fra le braccia accoglienti della *Magna Mater*.

Ricorrono, inoltre, fra le analisi spengleriane e quelle evoliane, ulteriori, interessanti analogie. E' importante ricordare il riferimento che entrambi fanno a Creta. Recuperando, nella considerazione di una rivisitazione della preistoria, il secondo Spengler, bisogna evidenziare l'analogia nell'esaminare questa civiltà. Per Spengler, i palazzi di Cnosso e Festo non sono città ma *“templi dei morti”* e, con molta probabilità, Minosse non era un re, ma la *“mummia di un sacerdote”*.

“Nella civiltà di Creta, dove la terra d'origine invece che patria, πατρίς, veniva detta terra della madre, μητρίς, e che anche per questo presenta una specifica relazione con la civiltà atlantico meridionale e

¹⁷⁴ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit. p. 251.

col substrato di culti ancora più antichi, del Sud, gli dei sono mortali; come l'estate essi ogni anno soffrono la morte"¹⁷⁵.

Analogamente, con queste parole, Evola rappresenta il mondo minoico, influenzato dalla civiltà della Madre e riconducibile, indubbiamente, all'influenza del Sud. Senza cercare di ricostruire minuziosamente i tempi e i modi delle migrazioni che hanno dato vita a questo tipo di cultura, è fondamentale considerare l'analogo atteggiamento nei confronti di Creta per la portata delle conseguenze cui conduce. Il rapporto fra vita e morte è un nucleo tematico al quale bisogna riferirsi per comprendere fino in fondo cosa sia l'attivismo, il dominio, la spiritualità nel discorso di Evola. Il paragone con un altro esponente della *Konservative Revolution* serve a chiarirne il significato. L'età dell'Oro, come età dell'essere, non conosceva la morte che lascia dietro di sé solo l'Ade, ma qui la vita degli uomini, simili agli dei, era un'eterna giovinezza di forze. La tensione verso il metafisico, rappresentata dall'incorruttibilità spirituale e dall'abbandono delle spoglie mortali alla fiamma che tutto arde sigillando nell'eternità, secondo le vedute tradizionali, fa sì che Evola propenda per le civiltà che riconoscono nell'arsione dei corpi il loro culto dei morti. Il rapporto con l'aldilà, inteso tanto in termini di rito quanto nel rapporto con la morte, costituisce una via privilegiata per capire il valore che le diverse razze attribuiscono alla vita.

"...E si sa che la serpe sempre appartenne ai culti ctonici, ai quali si può ricondurre il rito della sepoltura, opposto a quello ariano dell'arsione e coesistente con esso nella romanità, come uno dei tanti segni di due strati sovrapposti, probabilmente, di una visione patrizia e di una visione plebea del post-mortem, di una religione patrizia solare e di una religione plebea ctonico-demetrica"¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Ibid p. 254.

¹⁷⁶ Julius Evola, *Il simbolo aristocratico romano e la disfatta classica dell'Aventino*, in *La nobiltà della stirpe*, Novembre-Dicembre 1932, cit., pp. 86-87.

La visione dicotomica della storia pone nuovamente in opposizione i due opposti principi incarnati da Nord e Sud. L'arsione è Nord; la sepoltura è Sud. Ma Evola qui, in questo passo tratto da un articolo pubblicato nel 1932, si spinge oltre una semplice analisi simbolica, rintracciata in misteriosi miti avvolti nell'incertezza della preistoria. L'arsione, rito ariano della sepoltura, appartiene alla romanità, a quell'etica che, molto spesso con fare retorico, il fascismo voleva recuperare. E' immediata, dunque, una ricaduta in campo politico; più nitidezza acquistano ai nostri occhi i legami, quantomeno come "sentimento comune", fra il barone e Mussolini. In questi anni matura la posizione di Evola nei confronti del movimento che, con sempre maggiore fermezza, si trasforma in vero e proprio regime, più consono alle vedute evoliane che anelano ad uno stato forte, potente, assoluto. Per tornare all'importanza del rito dell'arsione, credo sia necessario approfondire lo stretto legame che intercorre fra questo e il tema, ricorrente, del "realismo eroico". Non bisogna inoltre dimenticare che la sepoltura si impone, nella civiltà occidentale, anche come *modus* cristiano di conservazione dei corpi in attesa del giudizio universale, visione strabica della realtà, fissa al regno dei cieli, che riduce la vita terrena a tramite per il "mondo di là", unico luogo di vera realizzazione. L'immagine dell'uomo sottesa alla visione evoliana rivaluta invece il primato dell'unità, dell'unica realtà che l'uomo può e deve volere: il presente che si è chiamati a vivere. Ciò non elude il volto tragico che essa assume, ma svela i caratteri problematici dell'*interregnum*, esortando ugualmente ad uno sforzo personale che, seppure non muterà il corso della storia, avrà arricchito la storia di un'anima. Il naufragio è una possibilità costante per chi è abituato a navigare a vista, senza validi strumenti o salde terre all'orizzonte; il rivoluzionario-conservatore "vede naufragare tutte le posizioni umane e può solo credere che questo naufragio abbia il suo senso nel tutto"¹⁷⁷, che non è necessariamente buono, positivo.

¹⁷⁷ Armin Mohler, *La Rivoluzione Conservatrice*, Akropolis, Firenze 1990, cit., p. 137.

Contrariamente, il pensiero cristiano intravede nel naufragio del presente l'unica via alla vera vita: quella ultraterrena. Evola legge tutto ciò come un disimpegno nei confronti dell'attivazione personale, unico metodo realizzativo e trascendente che può compiersi nell'arco della vita.

“*Amor fati*”, nietzscheanamente, è la formula che esorta ad accettare la realtà, il mondo così come esso è, senza la speranza di un miglioramento nell'aldilà o, progressisticamente, in un lontano futuro. Ecco la critica che accomuna cristianesimo, liberalismo e marxismo. Il pensiero evoliano è attento al mondo storico, pur ponendosi da una prospettiva fortemente antistoricistica. Nel “sapere assoluto” cui giunge l'autoproduzione dell'uomo e dove si compie il senso della storia universale, Hegel aveva trovato il culmine della propria elaborazione filosofica. Marx, trasformando la teoria in prassi, aveva mantenuto viva l'illusione di una meta raggiungibile ad opera del proletariato. Sulla stessa, ingannevole linea, si era mosso il liberalismo, restringendo le caratteristiche dell'uomo a mero *homo aeconomicus*. Ma è a partire dal cristianesimo che l'esistenza si trasforma; l'accadimento si trasforma in storia, in susseguirsi di eventi irripetibili che non potranno mai tornare, come la crocefissione di Cristo. E' col cristianesimo che la storia diviene una linea unidirezionale, al cui capolinea attende il giudizio universale. Con questo evento vengono poste le basi per il mondo moderno contro il quale insorge Evola il quale, contrariamente, rivaluta la circolarità del tempo che nell'eternità rende sacra ogni realtà, senza relegare il presente ed il mondo ad un quid subalterno rispetto al creatore immobile ed immutabile. Inoltre, sulla scia di insegnamenti buddistici, Evola ritrova proprio nella realizzazione della vita terrena, in termini non economici ma di potenza, l'incarnazione di un principio superiore, di un destino che non è casuale, ma è il Karma, il frutto delle azioni compiute da ogni vivente che ne determina una nuova nascita nella gerarchia degli esseri. La via della potenza non contemplerà mai la provenienza di un uomo dalla casta dei *chandala* e un dio non potrà mai essere un umile, un povero. In *Imperialismo*

Pagano sono condensate le critiche al cristianesimo, indicando nella figura del Cristo proprio il simbolo di un non-dio. Alla vigilia dell'accordo fra lo Stato Italiano e lo Stato Vaticano, siglato dai Patti Lateranensi, Evola ritiene di dover puntualizzare il suo distacco dal sentimento cristiano della vita, pur rimanendo vicino alla *Weltanschauung* fascista.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Per un'interpretazione dell'ideologia fascista Cfr. Z. Sternhell, *Né destra né sinistra*, Baldini & Castaldi, Varese 1997.

4. L'ANTISEMITISMO SPIRITUALE

E' singolare che ancora oggi manchino studi specifici sulle teorie razziali elaborate da Julius Evola, nonostante importanti ricerche¹⁷⁹ attestino il legame intercorso fra quest'ultimo e Mussolini. L'opera evoliana, difatti, sembrerebbe l'ispiratrice teorica dell'adesione fascista alle dottrine razziali, lasciando un ampio margine di distanza fra le posizioni spiritualistiche italiane e quelle biologistiche della Germania hitleriana.

Il compito conferito ad Evola di compilare una storia del razzismo risale al 1937. Con *Il mito del sangue*, si doveva sancire la differenza del razzismo totalitario dall'antigiudaismo vecchia maniera, e la considerazione non diretta e polemica del popolo ebraico, ma il suo inserimento in un contesto più ampio, caratterizzato dalla preminenza, appunto, dell'aspetto spirituale.

Uno storico come Renzo De Felice ha riconosciuto il peso e la serietà degli studi evoliani nel dibattito fascista degli anni trenta, evidenziandone altresì l'eccentricità delle posizioni teoriche e filosofiche che ne facevano uno

“strano tipo di intellettuale e di fascista quasi sconosciuto ai più”¹⁸⁰.

E' ormai largamente diffuso e condiviso dalla storiografia italiana il giudizio defeliciano che riconosce la minor condannabilità di chi, come il dottrinario Evola, è stato un razzista convinto ed ha agito con fermezza, senza trarre alcun vantaggio dalle proprie scelte, contrariamente ad una folta schiera di intransigenti dell'ultima ora

¹⁷⁹ Per un'approfondita ricerca sull'antisemitismo nel regime fascista Cfr. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1988; M. Michelis, *Mussolini e la questione ebraica. Le relazioni italo-tedesche e la politica razziale in Italia*, Comunità, Milano 1982.

¹⁸⁰ Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit.p.392

che, con un'aggressività senza precedenti, si è resa complice omicida della *Endlösung* nazista¹⁸¹. Qui non vuole essere scagionato un imputato di fronte al tribunale della storia ma, quantomeno, arginata l'inutile ricerca sulle responsabilità di pensatori ed intellettuali di fronte agli orrori della realtà. Queste indagini da sempre hanno fatto considerare Nietzsche un protonazista folle o Marx uno stalinista sanguinario.

La dottrina evoliana della razza riconosce, come già detto in precedenza¹⁸², tre aspetti dell'uomo: *corpo, anima e spirito*, ma è solo a quest'ultimo che è riconosciuta una vera dignità, rappresentando l'intimo rapporto dell'uomo stesso con la tradizione, portatrice, a sua volta, di forze metabiologiche, metafisiche e super-razionali, adatte a creare un nuovo mondo antimoderno.

Per il razzismo spirituale

“il modo specifico di concepire sia il Sacro e il sovrannaturale, che il rapporto dell'uomo rispetto ad esso, la visione della vita nel senso più alto, inoltre, l'intero mondo dei simboli e dei miti, costituiscono una materia così positiva ed oggettiva, quanto per il razzismo di primo grado lo sono gli indici facciali e le strutture craniche”.¹⁸³

Si presenta quindi una impostazione del problema razziale sotto una nuova luce, focalizzata sul rapporto fondamentale che l'uomo è capace di instaurare col Sacro, lasciando in ombra, almeno negli scritti teorici, le vulgate biologistiche sul rapporto suolo-sangue.

Uno sforzo che elude la collettività lasciando la responsabilità fra le mani dei singoli individui, impegnati in un confronto personale con la sacralità; ancora una volta un nucleo interpretativo che evidenzia il carico di modernità dell'uomo evoliano, individuo assoluto postnichilistico, solo nella landa desolata del moderno, che crea il

¹⁸¹ Cfr. M.T. Picchetto, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Angeli, Milano 1938.

¹⁸² Infra., p. 97 *Introduzione al tema della razza*.

¹⁸³ Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Ar, Padova 1978, cit.p.146-147

mondo della tradizione come luogo accogliente nel quale trovare rifugio.

La svolta in senso razzista ed antisemita avviene, inequivocabilmente, all'inizio degli anni trenta, col passaggio dalla produzione filosofica a quella tradizionalistica, dove più radicale diviene la critica al mondo moderno

*“quasi a confermare l'idea arendtiana dell'identificazione fra antisemitismo ed antimodernità, mentre non ce n'è traccia negli anni precedenti. Una riprova significativa di questa svolta è che nei saggi L'Individuo e il divenire del mondo (1926) e la Fenomenologia dell'Individuo Assoluto (1930), al contrario di quanto sarebbe accaduto negli scritti evoliani a partire dalla seconda metà degli anni trenta, i riferimenti ad autori e pensatori come Einstein e Bergson non sono accompagnati da richiami identificativi alla loro confessione religiosa”.*¹⁸⁴

A queste affermazioni è da aggiungere l'importanza indiscussa che tanto il razzismo quanto l'antisemitismo hanno nelle teorie evoliane cosicché, nella sua opera fondamentale *Rivolta contro il mondo moderno*, pubblicata per la prima volta nel 1934, nel capitolo dedicato a *Tradizione ed antitradizione*, un paragrafo riguarda esplicitamente il ciclo ebraico, la sua nascita, la sua evoluzione. La domanda fondamentale dalla quale prende le mosse la ricerca sull'ebraismo, ovvero se esista o meno una visione del mondo specificamente semitica, ha qui una chiara risposta affermativa. “*Semitico*” vuole essere una connotazione più ampia del semplice “*ebraico*” e, nonostante le numerose differenze che possono esistere fra i singoli popoli semitici, questa civiltà diffusasi anticamente nel bacino orientale del Mediterraneo, dall'Asia minore fino al limite dell'Arabia,

¹⁸⁴ Francesco Germinario, *Razza del sangue razza dello spirito, Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930- 43)*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, cit., p.31

ha caratteristiche che accomunano le popolazioni radicate proprio in quel luogo.

Evola riprende alcune teorie, elaborate in particolare da Günther e Clauss, che considerano il fenomeno della razza come qualcosa di trascendente il puro dato biologico, giungendo a valorizzare il razzismo dell'anima¹⁸⁵ e definendo lo spirito semita come *cultura dell'anima levantina*.

Ancora una volta la definizione delle peculiarità semitiche passa attraverso un confronto con ciò che Evola ritiene essere il suo esatto opposto: lo spirito ariano, riferimento ideale per la costruzione di nuovi valori. Questa opposizione è la caratteristica principale che ha contraddistinto l'antisemitismo del '900, tanto nelle sue forme spiritualistiche quanto in quelle biologistiche; non c'è originalità in questa assunzione, fin dalle prime definizioni emergono le concessioni che la riflessione evoliana fa alle vulgate razzistiche contemporanee. La premessa non tende mai a prendere in considerazione l'equivalenza, sul piano spirituale, del popolo ebraico con gli altri popoli della terra; le forme religiose dei semiti sono considerate inferiori *tout court* e non c'è critica che si avanzi per svincolare questa civiltà dal suo stato di inferiorità.

Inferiorità che per altro non è sempre esistita, ma si è instaurata a partire da un momento storico preciso. Nel passaggio da un'antica concezione della vita, fondata su valori virili guerrieri, Evola attribuisce una responsabilità particolare all'evento della caduta di Abramo, con la quale nei popoli semitici si sarebbe instaurato un moralismo animistico trasfigurante in peccato ciò che nella forma ariana del mito appare come un'audacia eroica.

“Nei quadri del semitismo ebraico, il tipo di colui che tenta di impadronirsi di nuovo dell'Albero simbolico si trasforma univocamente in un sedotto dalla donna ed in un peccatore, su cui incomberà una maledizione che egli deve subire ed un castigo che egli deve scontare in santo timore dinanzi ad un dio terribile, geloso ed

¹⁸⁵ Infra *Introduzione al tema della razza* p. 97.

onnipotente: senza speranza migliore, alla fine, di quella di un redentore che produrrà dall'esterno il riscatto"¹⁸⁶.

Questo passo è denso di riferimenti che chiariscono alcuni aspetti fondamentali del rapporto uomo-sacro: in primo luogo l'*Albero* rappresenta, simbolicamente, la vita nella pienezza del suo significato pre-cristiano, una vita in cui ogni aspetto è pienamente valorizzato, dove uomo e dio non sono ancora scissi; in secondo luogo l'uomo, nel tentativo di recuperare la vera vita, viene sedotto dalla donna e dunque perde il suo aspetto di virilità attiva, di eroe guerriero, diventando succubo della donna e degli aspetti tellurici dello spirito; in terzo luogo egli diviene un peccatore, un uomo oramai scisso e dilaniato da sofferente maledizione, che lo allontana irrimediabilmente da dio.

Il primo cambiamento che incombe sul popolo ebraico dalla caduta di Abramo, concerne il passaggio da una dimensione attiva della vita ad una passiva. L'uomo non è più legato al divino, ha perso la possibilità di essere pari ad un dio; la sua condizione si scinde irrimediabilmente dalla sacralità che solo ai guerrieri spettava, ed è relegato nel fango della terra, riverente nei confronti dell'Onnipotente, implorante affinché gli venga concessa la redenzione. Qui ogni possibilità di scelta viene annullata e l'uomo non vive più in senso attivo.

L'uomo, che è potenza, come può accettare una condizione limitata e subordinata come questa che emerge dallo spirito ebraico? Dopo il dissolvimento nichilistico compiutosi nell'adesione al dadaismo, il percorso intellettuale di Evola è incessantemente teso alla ricostruzione di un uomo stabile, *ab-soluto*, centro di se stesso ed autosufficiente, incurante del mondo esterno e di tutti gli appoggi che, all'inizio del secolo, erano crollati fragorosamente: come può, egli, ammettere che sia un dio a disporre della vita? Come può, questo dio, umiliare l'uomo e, a piacimento, redimerlo?

In questo modo l'uomo assume dei connotati sub-umani, si allontana dal suo ideale caratteristico che dovrebbe essere quello regale, quello guerriero dell'affermazione trasfigurante, e si avvicina al religioso

¹⁸⁶ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit.p. 282

pathos devoto. L'uomo al quale Evola si riferisce non è un "ente generico", l'umanità è divisa in razze con caratteristiche diverse, ed è importante che l'atteggiamento attivo sia tipico della razza ariana, mentre le razze semitiche sono inclini al servilismo. Dal punto di vista della realizzazione, si può asserire che, seguendo il discorso evoliano con una logica non contraddittoria, non è data a qualunque uomo la possibilità di giungere alla piena realizzazione di sé, aderendo ai valori di riferimento tradizionali: solo l'appartenenza ad una determinata razza può consentire l'accesso alla via dell'autoaffermazione. Non è però da trascurare il tentativo operato per uscire da questa forzatura che, con riferimenti a noi più vicini, potremmo definire *culturalista*, e di un esclusivismo spesso tendenzioso, non scevro da coloriture positivistiche e naturalistiche. L'influenza del clima sulla formazione caratteriale delle razze non ha nulla di spirituale, le spinte migratorie avvenute per l'inclinazione dell'asse terrestre esulano da discorsi metafisici; l'impronta imm modificabile che legherebbe ogni uomo ad una determinata razza a causa della nascita, che lo collocherebbe in un punto determinato del tempo e dello spazio, ne annulla qualsiasi libertà. Questo vincolo stride con il percorso filosofico evoliano fondato sull'atto libero, ed Evola non manca di porvi un rimedio, parlando, soprattutto nella produzione pubblicistica e nelle opere tarde, dell'esistenza di *uomini di razza in tutte le razze*. Un tentativo di arginare il limite imposto alla libertà individuale dall'appartenenza razziale; ma che lascia aperto un ulteriore problema. Se, infatti, la nascita non è casuale ma rispecchia un percorso pre-natale, è l'evento in cui un destino si viene a determinare, dove finisce la libertà dell'Individuo Assoluto? Il tradizionalismo evoliano, lungi dall'essere "integrale", si allontana da qualsivoglia concezione arcaica: è figlio del mondo contemporaneo, Occidentale e moderno, contraddittorio fin dalle sue premesse, che lo vedono svilupparsi al fianco di un individuo ipertrofico e soffocante. Per tornare alla civiltà ebraica, è sempre fra il VII ed il VI secolo a.C. che Evola ritrova un rivolgimento caratteristico, individuando nel

tramonto della fortuna militare di Israele, il germe per la formulazione di una nuova *Weltanschauung*.

*“La decadenza venne interpretata come punizione di un “peccato” e “si attese che, dopo l’espiazione, Jehovah tornasse ad assistere il suo popolo e a dargli la potenza è [...] Ma poiché nulla di tutto ciò avvenne, la fede profetica si sfaldò nel mito apocalittico-messianico, nella visione fantastica di un Salvatore che riscatterà Israele”.*¹⁸⁷

E’ in questo preciso istante che prende vita l’atteggiamento tipico dell’ebraismo, improntato ad un formalismo ritualistico sempre più astratto e staccato dalla vita; un’attitudine che, successivamente, si trasforma in pensiero astratto staccato dalla vita; che passa dalle scienze sacerdotali di vuoto ritualismo alla matematica moderna ed alla fisica formale.

Il tipo umano che ne consegue è quello di un uomo insofferente ed insoddisfatto nei confronti della realtà e di ogni ordine positivo esistente, sempre teso alla realizzazione di valori che non sa e non può realizzare, e che assumono un carattere astratto ed utopistico.

Se l’atteggiamento ebraico nei confronti della vita ha origini storiche, non ci si può spiegare per quale motivo non si possa determinare storicamente un cambiamento che ne orienti nuovamente l’universo di valori. La religione ebraica più antica presenta un carattere di purezza e grandezza, attivo, determinativo, dettato da uno spirito antisentimentale, simile alle caratteristiche dei rituali virili ariani e romani, dice Evola. La stessa idea del “*popolo eletto*”, investito dal mandato divino di dominare il mondo, ha i tratti tipici guerrieri delle tradizioni ariane. Perché, allora, non è possibile un ritorno a queste illustri origini?

Evola, riproducendo una convinzione che aveva già percorso in precedenza la cultura antisemitica, indica nell’Ebreo un pericolo per l’ordine costituito, e vede l’ebraicità fissata in tratti inestirpabili ed imm modificabili; al contrario l’ariano si lascia facilmente ebraizzare,

¹⁸⁷ Ibid, p. 283.

Questo punto cruciale, sul quale ha insistito tutta la cultura antisemita del '900, fino a giungere alle misure protezionistiche della popolazione tedesca adottate dal regime nazista, viene sostenuto dall'accusa evoliana agli ebrei di *“non avere avuto in proprio nessuna tradizione”* e di essere un soggetto irriducibile all'universo delle razze, di non avere una terra e di esser un *“miscuglio di etnie”* un *“detrito biologico”* senza un sangue di riferimento.

*“Con spirito di nomade, di gente desertica non connessa a nessuna terra, gli Ebrei avrebbero immesso nei vari popoli – a partire da quello romano- il virus della snazionalizzazione, dell'universalismo, dell'internazionalismo della cultura. E' un'azione incessante di corrosione di tutto quel che è differenziato, qualitativo, connesso ad un sangue e ad una tradizione. E' ciò che nei tempi moderni in sede politica passò a manifestarsi anche come ideologia demo-massonica giudaizzante con relativi miti umanitari-sociali ed internazionalistici”*¹⁸⁸.

Nonostante le polemiche con le teorie di Rosenberg, il sangue torna a ricoprire una parte fondamentale nella definizione di un tipo umano che diviene inscindibile da tutti i processi di decadenza del mondo moderno. Ciò che fisserebbe i tratti di questi nuovi orientamenti dell'uomo biologicamente determinato è la legge che *“osservata ininterrottamente per secoli”*, ha dato vita a questa nuova civiltà. Attraverso gli strumenti del denaro e dell'intelligenza gli Ebrei, non potendo contare su uno scontro diretto e leale ed una lotta di razza, non avrebbero che messo in atto un piano occulto di corrosione nei confronti degli altri popoli. Rispondendo alle massime bibliche

“Il Signore ti metterà a capo , e non in coda; e non sarai giammai se non al di sopra e mai al di sotto (5, Mosè ,28, 12-13); Divora dunque

¹⁸⁸ Julius Evola, *Il mito del sangue*, Ar, Padova 1994, cit., p.153.

tutti i popoli che il Signore tuo ti darà: l'occhio tuo non li risparmi e non servire gli iddii loro (5, Mosè, 7, 16)”¹⁸⁹,

il popolo ebraico cercherebbe incessantemente di realizzare il proprio compito sulla terra. Nomadismo, materialismo e razionalismo, sono i tre maggiori strumenti disgregatori usati nella lotta. Se è riconoscibile la sincronizzazione di questi tre elementi nel mondo moderno, bisogna però riconoscere che l'azione ebraica non ha creato disgregazione, aggiunge Evola, ma ha agito in un mondo già deteriorato. Ciò non toglie che si possa indicare come “ebraico” tutto ciò che ha in germe un'attitudine allo sradicamento, perché questo procede dalla natura ebraica

“come dalla natura stessa del fuoco procede l'effetto del bruciare e del consumare”¹⁹⁰.

Se questa affermazione dovrebbe scagionare dall'aggravante dell'intenzionalità l'azione distruttiva dell'ebraismo, nei fatti condanna ineluttabilmente un popolo intero sul presupposto di un'azione spirituale, anche se egli aggiunge che ciò che si indica come “ebraico” può non coincidere necessariamente con un uomo ebreo o con un intero popolo¹⁹¹.

Ma concentrando la sua attenzione sui risvolti politici dell'azione ebraica, Evola rintraccia in quest'operato, che si sviluppa a più livelli, dalla cultura razionalistica e positivistica al seme politico dell'internazionalismo, il tentativo d'intervento per portare a compimento il proprio progetto di dominio.

Pur dubitando dell'autenticità dei *Protocolli dei Savi di Sion*, crede che possano essere intesi come verosimili, descrivendo un programma non dissimile dalla realizzazione dei fatti. La tenacia ebraica nel perseguire i propri scopi sarebbe rappresentata dalla dottrina della

¹⁸⁹ Ibid., p.155.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Julius Evola, *Tre aspetti del problema ebraico*, Ar, Padova 1994.

“*doppia verità*”. Mentre l’ebraismo predica, per i non ebrei, il vangelo della democrazia, della parità dei diritti, dell’antirazzismo e dell’uguaglianza, riserva per sè tutt’altre verità: un rigoroso esclusivismo razzista e nazionalista e la non intenzionalità a mescolarsi con i popoli ariani. L’azione disgregatrice operata verso i “*Gentili*”, i *goim*, servirebbe solo a spianare la strada all’avanzata di Israele. Così anche le pene per i delitti percorrono vie diverse: lo *ius talionis* tende a considerare il fatto nel suo aspetto “positivo” ed “oggettivo” e, nella sua rigida applicazione, tende a preservare la comunità ebraica, soprattutto dopo la diaspora, attraverso la Legge. La mentalità diffusa attraverso la scienza psicocriminale destinata ai *goim* tende, invece, a giustificare ogni atto delittuoso come reazione verso un potere costituito soffocante (che sia lo Stato, la società o il padre) e si trasforma, così, in un atto liberatorio che deve essere giustificato. In ciò sarebbe da rintracciare una pericolosa azione di corrosione nei confronti dei centri di potere della società. Nelle analisi evoliane si rileva un’oscillazione fra premesse antiebraiche spiritualistiche e vulgate che, spesso, cadono nel becero biologismo, pur non ricorrendo a due stereotipi della tradizione antisemita: il primo legato all’identificazione dell’ebreo col detentore del capitale parassitario ed usuraio; il secondo ancorato all’accusa dell’omicidio rituale. Non dovrebbe sorprendere che l’autore di *Imperialismo Pagano* si sia allontanato dalle accuse mosse agli ebrei fin dalle origini del cattolicesimo, proprio da un anticattolico come Julius Evola non ci si può attendere una convergenza di vedute con gli elementi più significativi dell’antigiudaismo. E non può stupire l’elusione del problema sociale che addita il legame fra capitale ed ebraismo, questione approfondita piuttosto dalla teoria rivoluzionaria di un pensatore agli antipodi della tradizione come Karl Marx¹⁹².

La razza diventa per Evola un

¹⁹² Karl Marx, *La questione ebraica. Una concezione rivoluzionaria di emancipazione umana*, Editori Riuniti, Roma 2000.

“mito nel senso soreliano di idea-forza”, capace di unificare “le energie creatrici e gli istinti di un’epoca”¹⁹³.

La tradizione diviene un mezzo per giustificare una propria, conformistica adesione alla cultura del tempo, innalzando al piano spirituale un mito che ha radici moderne vicine a Darwin e, soprattutto ad Haeckel.

A questo proposito Di Vona ricorda giustamente le riserve di Henry Corbin di fronte all’idea stessa di tradizione, idea

“costruita e non originaria[...]idea dell’Occidente contemporaneo e nient’affatto l’eredità di una venerabile antichità anteriore alla stessa preistoria”¹⁹⁴.

¹⁹³ Così P. Di Vona in *Metafisica e politica in Julius Evola*, , ed. Ar, Padova 2000.

¹⁹⁴ Ibid.

5. L'ANTIEVOLUZIONISMO

Abbiamo visto come l'intera analisi delle razze e delle civiltà da esse fondate si basi su un presupposto fondamentale: esiste un dualismo forma-caos che dà vita ad una vera e propria strutturazione morfologica. “*Formato*” è tutto ciò che ha una gerarchia, una collocazione fissa e stabile; “*caotico*” è tutto ciò che soggiace all'anarchia, che non ha una legge metafisica. Gli insegnamenti tradizionali, ai quali Evola dice di riferirsi, parlano altresì di civiltà del tempo e dello spazio¹⁹⁵ legate, le prime ad un ordine sovranaturale, le seconde alla contingenza dei tempi. Divoratrici del tempo, le prime, sono espressione di una vera e propria cronomachia, di una stabilità mitica che non contempla la dimensione spaziale; divorate dal tempo, le seconde, perdono la loro stabilità cercando nell'universo storico e nel tentativo frenetico di ampliare i propri spazi, l'unica via di realizzazione.¹⁹⁶ La possibilità di classificare l'uomo attraverso l'appartenenza ad una determinata razza consente di racchiudere i suoi pensieri, le sue azioni, in un quadro di uniformità, di stabilità. Secondo il giudizio evoliano la vita, nell'epoca moderna, è concepita solo in funzione di finalismi e di intenzionalità, mai come calma espressione di se stessa, come centro autoreferenziale, e questo panorama instabile non sarebbe che una mentalità derivante dalla teoria biologica dell'evoluzione, controparte della teoria economica della concorrenza e di quella sociale del progresso nella storia. Per Evola la realtà non è che la proiezione, dello spazio sensibile, di archetipi che obbediscono non ad un meccanismo casuale ma alla legge di *sigillo ed impronta*.

¹⁹⁵ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit. p. 187; *L'arco e la clava*, Edizioni Mediterranee, Roma 1994, con un saggio introduttivo di Giorgio Galli, cit. p. 23.

¹⁹⁶ “*L'opposizione fra le civiltà moderne e quelle tradizionali può esprimersi come segue: le civiltà moderne sono divoratrici dello spazio, le civiltà tradizionali furono divoratrici del tempo*”, così J. Evola, *L'arco e la clava*, cit., p. 24.

C'è un forte organicismo che tiene insieme visioni politiche, antropologiche, religiose, ricevendo dalle forme mitiche le coordinate per la realtà storica. Così il mondo moderno non è altro che il risultato della despiritualizzazione e del trionfo di materialismo e biologismo; alla natura è stata applicata la stessa mentalità individualistica, risultato dello sfaldamento dei saldi legami gerarchici, che ha fatto nascere il concetto astratto della libertà: da qui deriva anche la teoria biologica dell'evoluzione.

In questa ottica le razze non sarebbero più fisse, il loro carattere ontologico non sarebbe più forte, racchiuso da nitidi confini. Con l'evoluzionismo ogni forma biologica è un continuo mutamento fatto di lente, impercettibili variazioni che non lasciano spazio alla fissità, a ciò che è definito, finendo in strutture completamente disarticolate ed amorfe.

Per Evola la matrice dei sistemi contemporanei consiste in un insieme di ipotesi che si vuol dimostrare essere reali e razionali, sulla scorta di alcuni principi propri alla mentalità comune dell'epoca in cui vengono formulati. Con il continuo porsi e riproporsi, dette ipotesi si attualizzano, stratificandosi nella cultura e nel costume di una determinata società; esse si tramutano in tesi per le quali viene sempre meno avvertita la necessità della verifica. E' così che la civiltà Occidentale moderna ha dignificato oltremodo la natura meccanica, biologica, eludendo completamente la controparte spirituale che, via via, si è allontanata totalmente dalla sfera della comprensione. La scienza è divenuta l'unico metodo di conoscenza condivisibile ma, in questo modo, si è preclusa la possibilità di capire realmente civiltà lontane nel tempo e nello spazio. Il procedimento analitico adottato si conforma all'allontanamento dalla conoscenza mitica e tradizionale.

"...nelle testimonianze più remote dei miti e degli scritti dell'antichità non si trova nessun ricordo che conforti l'evoluzionismo e si trova – invece ed appunto – l'opposto, la costante idea di un passato migliore, più luminoso, super umano..."¹⁹⁷

¹⁹⁷ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 220.

La visione progressistica del mondo vuole presentare l'intera storia come un susseguirsi di conquiste, andate a spezzare gli anelli della lunga catena che tenne imprigionata l'umanità nei meandri dell'ignoranza e della superstizione, ma questo è un errore fondamentale; il consolidarsi dell'errore di più generazioni disabitate a pensare oltre i nominalismi e non più attente a valutare quanto non sia soggetto a sperimentazioni, cambiamenti, revisioni. L'idea del progresso presuppone un'adesione fideistica a tesi riassumibili nei seguenti termini: sin dai suoi inizi l'uomo si è evoluto in campo biologico, scientifico, morale e sociale.

*“Gli evoluzionisti credono di tenersi positivamente ai fatti. Essi non dubitano che i fatti, in se stessi, sono muti; che stessi fatti, interpretati variamente, danno testimonianza per le tesi più varie”.*¹⁹⁸

Evola, attingendo pienamente da un ampio dibattito che, a cavallo fra '800 e '900, influenzò buona parte della cultura europea¹⁹⁹, sviluppa numerose critiche che intrecciano problemi filosofici, sociologici e, non ultimo, biologici, inserendosi nella folta schiera di antievoluzionisti ed antidarwiniani vicini alla teoria delle mutazioni del botanico olandese Hugo de Vries²⁰⁰.

E' interessante notare come argomentazioni contrarie alle teorie di Darwin vengano articolata già in *Rivolta contro il mondo moderno*, testimoniando l'interesse, in primo luogo culturale ed antropologico,

¹⁹⁸ Ibid., p.222

¹⁹⁹ Per un inquadramento delle teorie biologiche fra Ottocento e Novecento cfr. F. Mondella, *La biologia alla fine dell'Ottocento*, in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol.V.; A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna, Il Mulino, 1992.

²⁰⁰ Hugo de Vries (Haarlem, Paesi Bassi, 1848-Lunteren, 1935) fu l'ideatore della *Teoria delle mutazioni* o mutazionismo, secondo la quale ogni organismo presenta, nel corso della propria storia, una serie di variazioni improvvise e del tutto ereditarie. La sua teoria, in conflitto col darwinismo, pose il primato dell'indipendenza della variabilità della specie dalle influenze ambientali.

per questi temi. Difatti non è nella pubblicistica polemica e tendenziosa, attraverso la quale Evola ammiccava ad editori e capi di stato, che si può cogliere la centralità di talune questioni, in primis quella della razza. Ed è proprio la razza a tornare come nucleo attorno al quale ruota il problema dell'intera decadenza.

Interpretando il passaggio dei diversi stadi delle civiltà in modo opposto rispetto a chi aveva concepito ed esaltato come una evoluzione il senso della storia, Evola ritiene che sarebbe più opportuno parlare di regresso. Nulla, se non un malcelato pregiudizio, supporterebbe la tesi di un origine animalesca dell'uomo che, al contrario, avrebbe radici in un passato luminoso, mitico e ragale.

“In due testimonianze caratteristiche, come causa della caduta è indicato il mescolarsi della razza divina con la razza umana in senso stretto, concepita come razza inferiore [...] Da una parte vi è il mito dei Ben-Elohim, o figli degli dei, che si unirono alle figlie degli uomini facendo sì che alla fine ogni carne abbia corrotta la sua via sulla terra²⁰¹; dall'altra vi è il mito platonico degli Atlantidi²⁰², concepiti parimenti come discendenti e discepoli degli dei, che per il loro ripetuto unirsi agli uomini perdono l'elemento divino e finiscono col lasciar predominare in loro la natura umana”²⁰³.

Al di là del riconoscimento in un passato mitico divino dell'origine dell'uomo, è opportuno sottolineare come intervenga nuovamente il tema della mescolanza a destabilizzare una gerarchia di razze, in origine chiaramente distinte fra loro. Ciò che ricorre ancora, come nella polemica che Evola apre con lo spirito levantino del popolo ebraico, è la possibilità che le razze considerate “inferiori” hanno di contagiare quelle di rango “superiore”; come l'Ebreo ha il potere di

²⁰¹ *Genesi*, VI, 4 sgg.

²⁰² Platone, *Crizia*, 110 c; 120 d-e; 11 a-b: “La loro partecipazione alla natura divina per via della molteplice e frequente mescolanza coi mortali cominciò a diminuire e la natura umana prevalse”.

²⁰³ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p.221

ebraizzare un ariano, così gli umani sono stati in grado di minare e distruggere irrimediabilmente la stirpe divina.

Il problema legato alla scarsità di reperti che possano supportare la tesi dell'origine divina dell'uomo, risiederebbe in due motivi alquanto inusuali: in primo luogo la sola presenza di fossili animali nella più alta preistoria, dovrebbe significare che l'uomo primordiale sia entrato per ultimo in quel processo di "*materializzazione*" che ha coinvolto gli animali, lasciando il ricordo, in alcune tradizioni, di uomini "*dalle ossa deboli*" o "*mollì*"; in secondo luogo, per ciò che concerne un periodo più recente, il culto dell'arsione dei corpi praticato dalle razze venute dal Nord, dalla sede iperborea, avrebbe causato la quasi totale assenza di avanzi di ossa.

E' chiaro come Evola giochi a mettere insieme una serie di elementi dalle provenienze più disparate: mitologia, filosofia, archeologia²⁰⁴ si mescolano e si confondono dando vita ad un impianto che esula totalmente dalla ricerca scientifica per avvicinarsi, piuttosto, ad un artificio ideologico.

L'idea del perpetuo progredire dell'umanità implicherebbe il soddisfacimento di due condizioni fra loro contestuali: che l'umanità vada verso una meta (il cui raggiungimento peraltro comporterebbe la fine del progresso stesso) e che l'umanità si stia liberando gradualmente dalla sua originaria barbarie. Le testimonianze, però, che a quest'ultimo riguardo dovrebbero essere giudicate le più attendibili, confermano l'esatto contrario. Greci, Aztechi, Ebrei, Indoirani, hanno la concezione di un mondo in continuo, inarrestabile discesa dopo la caduta iniziale. Se dalla memoria mitica si passa al piano scientifico, continua Evola nelle sue analisi, si evince come le teorie di Lamarck e Darwin siano ben lontane dall'aver raggiunto l'inconfutabilità. Da un punto di vista strettamente logico-sperimentale, sarebbe nient'affatto illecito ritenere il *pithecanthropus*

²⁰⁴ Ibid., p. 238. Gli studi evoluzionari coinciderebbero con le localizzazioni di L. Frobenius, "*...quest'ultimo ha però confuso l'Africa, meta di migrazioni, con il centro della stessa Atlantide platonica*".

erectus una forma regredita e degenerata dell'uomo, anziché questo una specie evoluta di quello.

“D'altra parte, è molto significativo il fatto che le popolazioni sussistenti ove ancora vigerebbe il presunto stato originario primitivistico e barbaro, poco confortano l'ipotesi evoluzionistica. Sono ceppi che, invece di evolversi, tendo ad estinguersi col che dimostrano di esser appunto residui degeneresceti di cicli, le cui possibilità vitali erano esaurite, ovvero elementi eterogenei, tronchi lasciati indietro dalla corrente centrale dell'umanità”²⁰⁵.

Questa considerazione potrebbe essere supportata dal dato stesso che gruppi presenti in Africa, Amazzonia, Oceania, in cui è ravvisabile la presunta tipologia pimitivistica, tendano naturalmente ad estinguersi piuttosto che a svilupparsi in senso progressivo. Per l'antievolutionismo evolvano, la dottrina progressistica sarebbe inadatta a fornire risposte anche alla caduta di livello di alcuni popoli che, seppur eredi di grandi civiltà, sono inesorabilmente scomparsi dal panorama storico. Così a sfavore del determinismo darwiniano depone il sorgere improvviso di personalità d'eccezione in comunità già avviate alla decadenza, di cui la storia è ricca di esempi.

Per quanto concerne la presunta evoluzione alla quale l'uomo sarebbe votato, Evola aggiunge:

“lo stesso può dirsi per molti popoli selvaggi ancora viventi: essi non si evolvono, essi si estinguono. Il loro civilizzarsi non è una evoluzione, ma quasi sempre una brusca mutazione che colpisce le loro possibilità vitali. Infatti, per la possibilità di evolvere o di decadere, esistono dati limiti. Vi sono specie che conservano le loro caratteristiche anche in condizioni relativamente diverse a quelle a loro naturali; altre, invece, in tal caso si estinguono; oppure subentrano mescolanze con altri elementi, nelle quali, in fondo, non si ha assimilazione nè vera evoluzione. Per il risultato di queste

²⁰⁵ Ibid., p. 221.

mescolanze vale piuttosto qualcosa di simile ai processi considerati dalle Leggi di Mendel sull'ereditarietà: scomparso nel fenotipo, l'elemento primitivistico si mantiene come una eredità latente separata capace di ripullulare in apparizioni sporadiche, però sempre con carattere di eterogeneità rispetto al tipo superiore"²⁰⁶.

“*Natura facit saltus*” dunque. Non può essere accettata un'interpretazione causalistica nella natura in cui, attraverso forme evolutive lente ed impercettibili, ogni differenza viene ad annullarsi finendo in una dimensione totalmente amorfa. Piuttosto bisogna affermare un diverso concetto di evoluzione, improvvisa, immediata, capace di rendere evidenti, improvvisamente, tutte le potenzialità endogene dell'uomo. Nel suo studio su Oswald Spengler, *Catene di civiltà*²⁰⁷, Domenico Conte ha parlato, a proposito delle medesime convinzioni antievoluzionistiche del filosofo del *Tramonto*, di uno specifico concetto “*goethiano*” di evoluzione, “*bene attento ad evidenziare gli aspetti essenzialistici e specifici del mondo organico*”²⁰⁸. In questa pagina vengono inoltre riportati alcuni versi dai “*Primi detti orfici*”, peraltro citati dallo stesso Spengler nel primo volume del *Tramonto dell'Occidente*:

“ Così devi essere, a te stesso non puoi sfuggire.

Ciò dissero già le sibille, i profeti;

e non v'è tempo o forza che possa infrangere

la forma in te impressa che viva si sviluppa”²⁰⁹

E' evidente come il dualismo forma-caos ricorra identico tanto nel pensatore tedesco quanto in Julius Evola. Inoltre la trasposizione del tema della forma in ambito storico-universale per il primo, ed antropologico per il secondo, fa sì che le teorie di Darwin e dei suoi

²⁰⁶ Ibid., p. 222.

²⁰⁷ Domenico Conte, *Catene di Civiltà. Studi su Spengler*, ESI, Napoli, 1994.

²⁰⁸ Ibid., cit., p.232.

²⁰⁹ La citazione si trova in Oswald Spengler, *Il Tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma, 1999, cit., p.245.

epigoni vengano aborrite. Il passo dalla biologia alla politica è veramente breve.

Nel 1860 Karl Marx aveva riconosciuto nell'*Origine della specie* le basi fondamentali di storia naturale per la propria teoria politica²¹⁰, così l'ideologia inglobava anche quelle scienze che, fino ad allora, erano considerate "neutre". In un articolo del 1969²¹¹ Evola, confermando lo stretto legame che viene a crearsi tra politica e biologia, riporta l'esempio di Vasileff ed altri biologi che vengono relegati in Siberia dal regime comunista, poiché la loro teoria genetica, riconoscente il fattore "eredità" e "disposizione innata", male concorda con le disposizioni marxiste, che vedono nell'uomo una sostanza amorfa, determinata solo dall'ambiente; un ente in cui, alla maniera sartriana, l'esistenza precede l'essenza.

Julius Evola, propugnatore di una dottrina tradizionale metafisica, tesa a radicare l'uomo a certezze eterne, non può accettare questa totale svalutazione dell'essenza, del *quid* identificativo cui ogni essere è inevitabilmente legato. Inoltre, se il darwinismo, applicato alle teorie sociali, ha comportato "una radicalizzazione del criterio del *laissez faire*"²¹², lasciando che si attuasse un meccanismo di selezione naturale, atto a preservare solo gli organismi più forti, la riflessione evoliana considera la razza un *terminus ad quem*, un compito, lo scopo finale di un processo attivo sia biologico che etico-spirituale, di selezione, di discriminazione, in cui è doveroso "isolare e curare gli elementi dominanti"²¹³.

Isolare e curare, dunque, con un intervento esterno invasivo, in cui la natura viene deviata dal suo corso, affinché si plasmi una realtà ontologicamente modificata. Cosa c'è di più vicino all'azione magica dell'Individuo Assoluto? Nulla è mutato dalle prime opere giovanili se si considerano queste argomentazioni. Ma spesso le prospettive cambiano. Quando ad essere presa in considerazione è l'influenza

²¹⁰ Così D. Conte in *Catene di civiltà*, pp.242-243.

²¹¹ Julius Evola, *Il Ciclo si chiude, Americanismo e bolscevismo 1929-1969*, Quaderni di testi evoliani n. 24, Fondazione Julius Evola, Roma, 1991, pp. 49-62.

²¹² D.Conte, *Catene di civiltà*, cit., p.244.

²¹³ Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, op. cit., p. 36.

diretta che la realtà metafisica attua “*dall’alto*” sul mondo storico, nella lotta, nello scontro fra razze, per Evola a prevalere è l’elemento con maggiore dignità; una sorta di giustificazionismo ancorato al mondo dello spirito. E’ il caso dell’ affermazione di civiltà considerate superiori dal punto di vista dei valori, come i romani. Per dignificare questa presa di posizione arbitraria, sono giustificati persino i meccanismi del darwinismo ma, di certo, la sostanza non può che continuare ad essere avversata: il “*monismo*”²¹⁴ di fondo, totalmente sbilanciato dalla parte della materia, male si concilia con il dualismo²¹⁵ evoliano, sempre intento nella rivalutazione della parte spirituale degli organismi, contro la preoccupante affermazione meramente biologica degli stessi.

Per concludere una considerazione sulle teorie esposte.

E’ innegabile che un opportunismo di fondo spinga Julius Evola a mutare, spesso, le proprie considerazioni, si tratti del passaggio dalle opere teoriche alla pubblicistica politica o, invece, dall’evoluzione alla mutazione delle razze. Tant’è che in scritti come *Sintesi di dottrina della razza* gli ariani vengono citati come risultato di stratificazioni di ulteriori razze che li hanno preceduti. Una concessione al darwinismo o, forse, il tentativo di rintracciare un’origine regale alle popolazioni ariane?

Nella sua esistenza e nella sua filosofia, Evola ha tentato di costruire “*una torre d’avorio circondata da un largo fossato in cui scorre il fiume sacro della Tradizione*”²¹⁶;

ma è evidente l’artificiosità dell’operazione che, a ben vedere, non è totalmente riuscita.

²¹⁴ D. Conte, op. cit., p.237: “il termine è squisitamente haeckeliano: il grande zoologo lo aveva introdotto nella sua *Generelle Morphologie* del 1866, e più tardi avrebbe addirittura riunito i suoi seguaci in una Lega Monistica. Monismo: il concetto per Haeckel stava a significare il rifiuto di qualsiasi interpretazione dualistica della natura fondata sulla contrapposizione fra materia e spirito”.

²¹⁵ J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p.224.

²¹⁶ Marcello Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Ciarrapico editore, Roma, 1984, cit., p. 14.

Evola non è un Maestro avulso dalla realtà contemporanea, è un pensatore immerso nella contraddittorietà del mondo moderno, dal quale tenta di evadere elaborando un pensiero forte, imperniato su un uomo carico di responsabilità personale, al quale deve essere chiaro che l'unica via di salvezza risiede in sè stesso.

NOTA BIOBIBLIOGRAFICA

1898 Giulio Cesare (Julius) Andrea Evola nasce a Roma il 19 maggio da Vincenzo e da Concetta Frangipane, in una famiglia di nobili origini di lontana ascendenza spagnola.

1915-22 E' in questo periodo che si riconosce la fase artistica del percorso evoliano. Iscrittosi alla facoltà di Ingegneria, giunto alle soglie della laurea, vi rinuncia "per disprezzo del titolo accademico". La sua formazione avviene sulle opere di Nietzsche, Mishelstaedter e Weininger. Dopo un'iniziale adesione al futurismo, Evola si avvicina al movimento artistico d'avanguardia legato a Tristan Tzara.

1917-18 Partecipa, come ufficiale d'artiglieria, alla prima guerra mondiale.

1916-23 Diviene il principale esponente in Italia del dadaismo, pubblica un poema in francese *Le paroles obscures du paysage interieur*, e scrive numerose poesie, poi raccolte sotto il titolo *Râga Blanda* (Milano, 1969). Scrive articoli su tre numeri della rivista "Bleu" di Mantova, collabora a "Noi" di Prampolini ed a "Cronache d'attualità" di A.G. Bragaglia. Sono di questi anni i primi, celebri dipinti, *Paesaggio interiore ore 10,30*, ed *Astrazione*.

1923-1930 E' questo il periodo definito "filosofico", durante il quale si allontana progressivamente dall'idealismo, e costruisce il proprio "idealismo magico" in contrapposizione con la tradizione dialettica.

1923 Traduce *Il libro della Via e della Virtù* di Lao Tze, avvicinandosi al Tantrismo e al Taoismo. Partecipa ad "Ultra", rivista

neospiritualista diretta da D. Calvari, presidente della Lega teosofica indipendente.

1924 Collabora ad “Ignis”, “Atanòr” e “Bilychnis”. Intrattiene rapporti con Adriano Tilgher, collabora a “L’idealismo realistico”.

1925 Pubblica *Saggi sull’idealismo magico*. Tiene alcune lezioni presso la sede della Lega teosofica indipendente.

1926 Esce *L’Uomo come potenza*, dove si propone di trasporre nell’ambito della cultura occidentale quelle dottrine orientali che avviano l’io ad un potenziamento indefinito.

1926-29 Si dedica alla riscoperta di antichi insegnamenti presenti in molteplici tradizioni; scrive sulle riviste di “Ur” e “Kruur”, alle quali collaborano Reghini, Colazza, Servadio, Comi, raccogliendo, successivamente, i fascicoli monografici nei tre volumi di *Introduzione alla magia quale scienza dell’io*. E’ ispiratore e redattore del “gruppo di Ur”.

1927 Pubblica *Teoria dell’Individuo Assoluto*. Comincia la collaborazione col mensile diretto da Arpinati “Vita Nova”, che durerà fino al 1934.

1928 Scrive, su invito di Bottai, su “Critica fascista”, pur non iscrivendosi al PNF. In questo anno pubblica *Imperialismo pagano*, provocando le proteste della Chiesa, motivo che spinge Bottai a sconfessarlo.

1930 Pubblica *Fenomenologia dell’Individuo Assoluto*. Da febbraio a giugno cura le dieci uscite del quindicinale “La Torre”, soppresso in seguito alle proteste dei gerarchi per posizioni troppo distanti

dall'ortodossia fascista; attraverso queste pagine Evola introduce in Italia autori quali Spengler, Bachofen, Guénon.

In questi anni Evola si ritira in alcuni monasteri per sperimentare i metodi di ascesi contemplativa cattolica.

1931-1943 Comincia una lunga collaborazione con "Il Regime Fascista" di Farinacci, affrontando i temi dello spirito e dell'etica fascista. A questa rivista collaborano illustri personaggi della "Konservative revolution" come Benn, Spann, Guénon, Eliade.

1931 In contrapposizione allo scientismo ed al mito progressistico, pubblica *La Tradizione ermetica*.

1932 Esce *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*.

1934 Vede la luce la maggiore opera di Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, in cui si esplicita il concetto di Tradizione, mutuato, seppur in maniera non ortodossa, dai principi tradizionalistici di Guénon. Antirazionalismo ed antieguitarismo divengono due assi portanti del pensiero evoliano in funzione antimoderna. In questi anni divengono frequenti i contatti col mondo tedesco, tiene conferenze in Germania, su invito di Himmler, nei circoli delle SS. Si intensifica, inoltre, l'interesse per il tema della "razza"; elabora una concezione che cerca di rendersi originale rispetto alle vulgate meramente biologistiche: nasce il "razzismo spirituale", volto a tenere insieme aspetti dello spirito, dell'anima e del corpo.

1937 In risposta al razzismo biologico di Rosenberg, esposto nel *Mythus*, pubblica *Il mito del sangue*.

1941 Nel tentativo, approvato da Mussolini, di dar vita ad un razzismo fascista antibiologico, scrive *Sintesi di dottrina della razza*.

1943 In piena guerra vede la luce il saggio sull'ascesi buddistica intitolato *La dottrina del risveglio*. Dopo l'8 settembre raggiunge la Germania ed entra in contatto con Preziosi. E' tra coloro che accolgono Mussolini appena liberato dal Gran Sasso. E' vicino agli ambienti delle SS per le quali pare svolgesse attività d'indagine sulle "forze occulte della sovversione mondiale".

1945 A Vienna viene coinvolto in un bombardamento, si rifiuta di scendere nel rifugio antiaereo e rimane paralizzato agli arti inferiori.

1948 Rientra in Italia. Gli anni del dopoguerra sono segnati da una posizione distaccata nei riguardi della politica.

1950 E' coinvolto nel processo ai FAR, indicato come ideologo ed accusato di apologia e ricostituzione del partito fascista. Dopo un anno in carcere viene prosciolto da ogni accusa, e pronuncia la sua celebre *Autodifesa*. E' dello stesso anno anche il testo *Orientamenti*, in cui vengono delineate le posizioni da tenere nell'era del kali-yuga, il nostro tempo, quello della dissoluzione.

1953 Pubblica *Gli uomini e le rovine*, saggio di orientamento politico.

1958 Dà alla stampa *Metafisica del sesso*, scritto sull'erotismo dal punto di vista tradizionale.

1961 Esce *Cavalcare la tigre*, opera sul disagio esistenziale di chi vive in un mondo che non gli appartiene.

1963 Scheiwiller pubblica *Il cammino del cinabro*, un'autobiografia intellettuale attraverso i suoi libri.

1964 *Il fascismo visto dalla destra*, saggio d'interpretazione storico-politica, che mette a confronto l'esperienza fascista con il pensiero ed i riferimenti di una vera destra radicale.

1968 *L'arco e la clava*, volume miscellaneo di articoli apparsi su “La Torre”.

1969 Viene pubblicato *Raâga Blanda*, raccolta di tutte le sue poesie.

1968-74 Fonda e dirige la collana “Orizzonti dello Spirito” per le Edizioni Mediterranee.

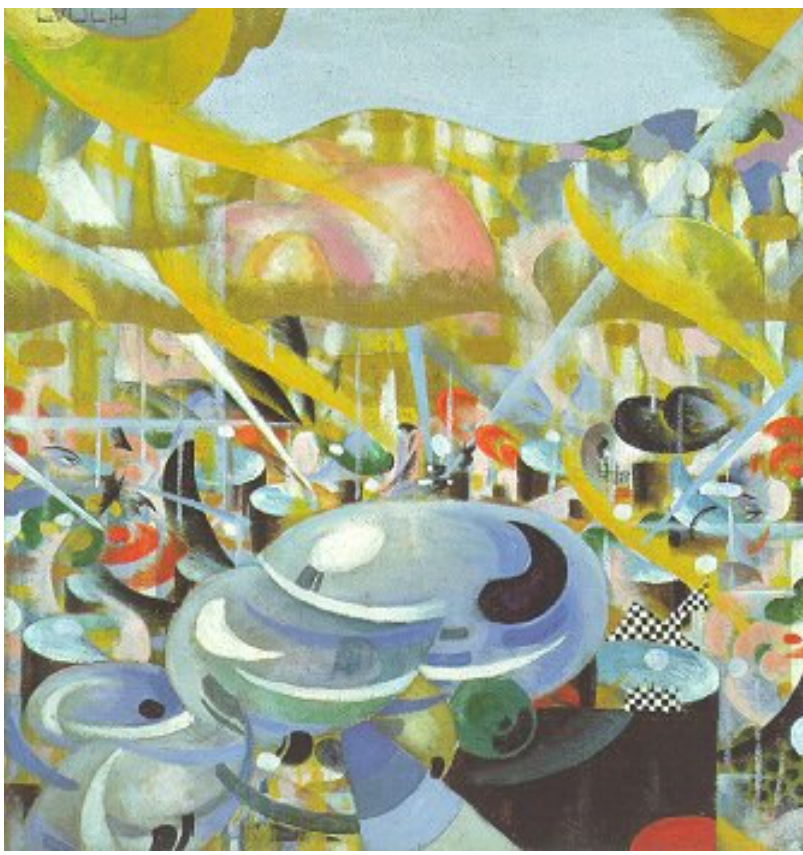
1974 Viene pubblicato *Ricognizioni, uomini e problemi*.

Julius Evola, il maggiore ideologo della “destra radicale”, muore a Roma l'11 giugno, un mese dopo aver dettato lo statuto della fondazione che prende il suo nome.

Persone a lui vicine depongono le sue ceneri, una volta cremato, in un crepaccio dal quale si vede la parete nord del Lyskamm, sul Monte Rosa.

APPENDICE

LA PITTURA DI JULIUS EVOLA



Five o'clock tea, 1917-18
Olio su tela, cm. 85x80
Firmato in alto a sinistra "Evola"
Civici Musei d'Arte e Storia, Brescia



Cosmos, 1965-70
Olio su tela, cm. 70x50
Collezione privata, Roma



Sequenza dinamica (Etere), 1917-18

Olio su cartoncino, cm. 28x41

Firmato in alto a destra "Evola"

Collezione privata



Mazzo di fiori, 1918 ca.
Olio su cartone, cm. 50x50,5
Firmato in basso a sinistra "Evola"
Collezione privata, Roma



Tendenze di idealismo sensoriale, 1918 ca.

Olio su tela, cm. 28x35

Collezione privata, Atlanta, USA



Tavolino, primi anni Venti
Legno dipinto, cm. 80x80x40
Fondazione Julius Evola, Roma



Tendenze di idealismo sensoriale, 1916-18

Olio su tela, cm. 28,5x47,5

Firmato in basso a destra

Collezione privata, Milano

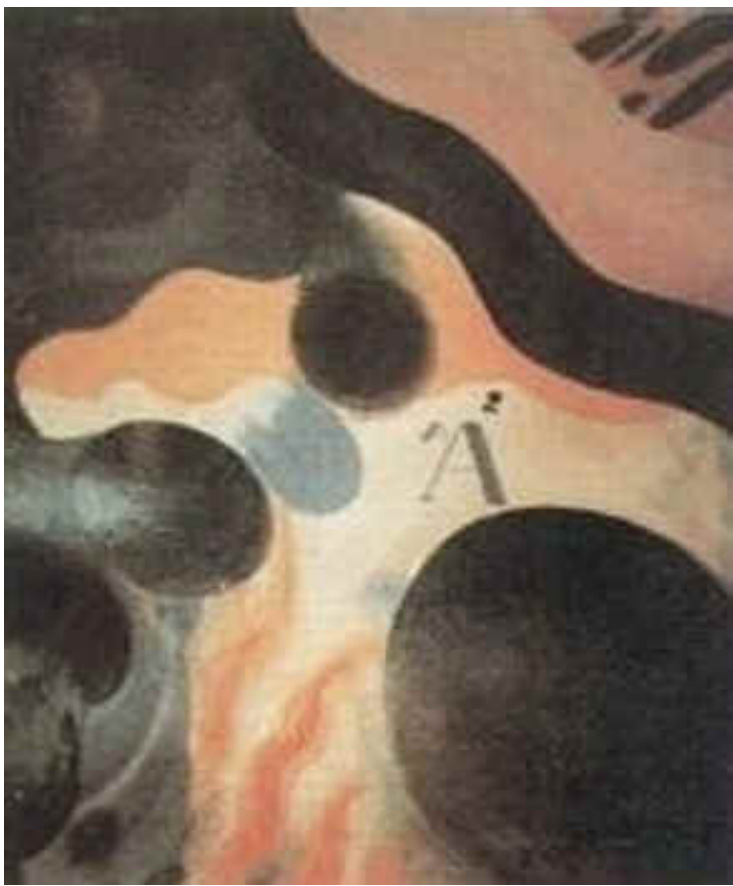


Fucina, studio di rumori, 1917-18

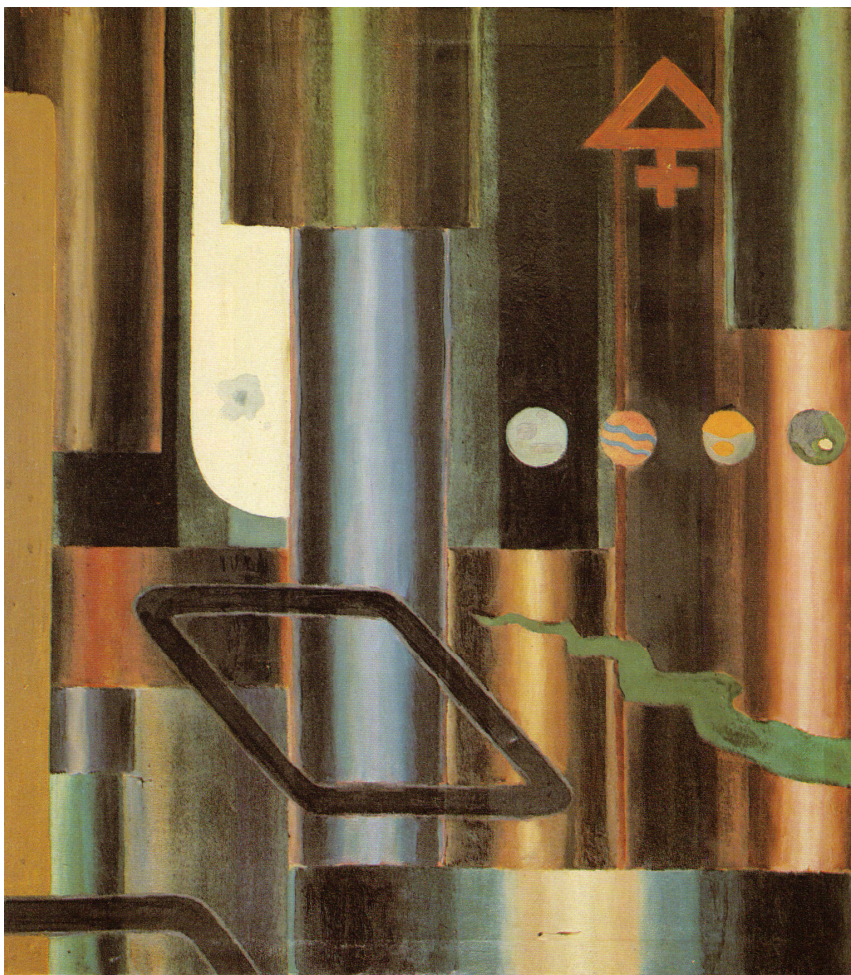
Olio su tela, cm. 85x80

Firmato in basso a destra "Evola"

Civici musei d'Arte e Storia, Brescia



Composizione n.19, 1918-20
Olio su cartone, cm. 80x70
Firmato in basso a destra "Evola"
Ubicazione sconosciuta

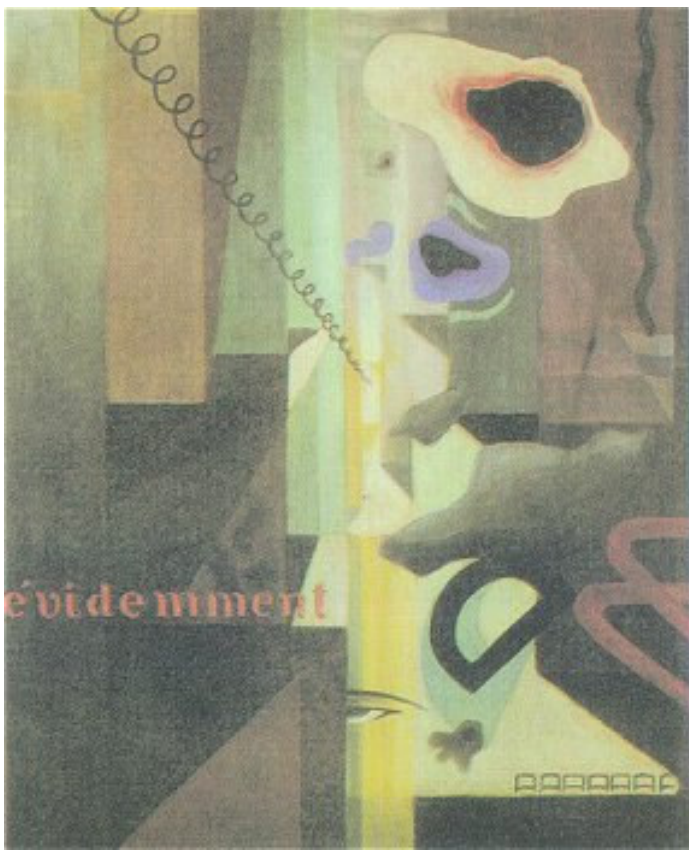


La fibra s'infiama e le piramidi, 1920-21

Olio su tela, cm. 87x77

Firmato in alto a sinistra "Evola"

Collezione privata, Roma



Composizione (Paesaggio) Dada n. 3, 1920-21

Olio su tela, cm. 95,5x77,5

Firmato (originariamente) in alto a sinistra "Evola"

Collezione privata



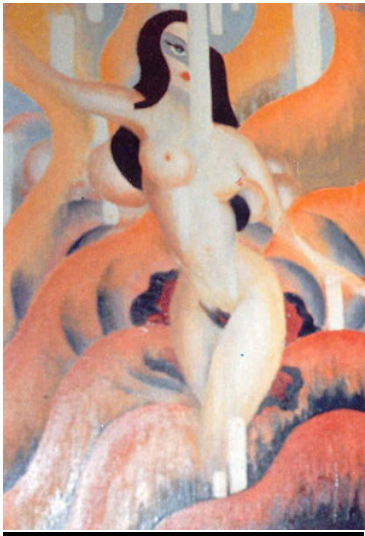
Paesaggio interiore, apertura del diaframma, 1920-21

Olio su tela, cm. 97x77

Collezione privata, Milano



Astrazione, 1920-21
Olio su tavola, cm. 63x50
Firmato in alto a sinistra "Evola"
Collezione privata



Nudo di donna (afroditica), 1960-70
 Olio su tela, cm. 65x43
 Firmato in alto a sinistra
 Collezione privata, Roma



La genitrice dell'universo, 1968-70
 Olio su tela, cm. 73x53
 Firmato in alto a sinistra
 Collezione privata, Roma

BIBLIOGRAFIA

Opere di Julius Evola

Arte astratta, 10 poemi, 4 composizioni (“Collection Dada”, Zurigo), Maglione e Strini, Roma, 1920; II ed., Fondazione Evola, Roma, s.d.

Le parole oscure du paysage interieur, poème a 4 voix (Collection Dada) Zurigo 1920; II ed., con in appendice il saggio « Sul significato dell’arte modernissima », Scheiwiller, Milano, 1963; III ed., Il Falco, Milano, 1981.

Saggi sull’idealismo magico, “Atanòr”, Todi-Roma, 1925; Fratelli Melita editori, Genova 1989.

L’uomo come potenza, “Atanòr”, Todi-Roma, s.d.(1926), II ed., Ediz. Mediterranee, Roma, 1988.

L’individuo e il divenire del mondo, Libreria di Scienze e Lettere, Roma, 1926; II ed., Ediz. Arthos, Carmagnola, 1976.

Teoria dell’individuo assoluto, Bocca, Torino, 1927; ed. riveduta, Ediz. Mediterranee, Roma, 1973; ristampa 1980, 1988, 1998.

Imperialismo pagano “Atanòr”, Todi-Roma, 1928; II ed., Ediz.Ar, Padova, 1978; ristampa 2000.

Fenomenologia dell’individuo assoluto, Bocca, Torino, 1930; II ed., Ediz. Mediterranee, Roma, 1974; ristampa 1989.

La tradizione ermetica, Laterza, Bari, 1931; II ed. riveduta, Laterza, Bari, 1948; III ed. riveduta, Ediz. Mediterranee, Roma, 1971; ristampa 1984, 1991, 1996.

Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo, Bocca, Torino, 1932; II ed. riveduta e ampliata, Laterza, Bari, 1949; III ed. riveduta e ampliata, Ediz. Mediterranee, Roma, 1971; ristampa 1983, 1990.

Rivolta contro il mondo moderno, Hoepli, Milano, 1934; II ed. riveduta e ampliata, Bocca, Milano, 1951; III ed. riveduta, Ediz. Mediterranee, Roma, 1969; ristampe 1974, 1976, 1984, 1993, 1998.

Tre aspetti del problema ebraico, Ediz. Mediterranee, Roma, 1936; II ed. Ar, Padova, 1978, III ed. 1994.

Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'impero, Laterza, Bari, 1937; II ed. riveduta e ampliata, Il Mistero del Graal e l'idea imperiale ghibellina, Ceschina, Milano, 1962; III ed. riveduta, Il Mistero del Graal, Ediz. Mediterranee, Roma, 1972; ristampa 1983, 1994, 1997.

Il mito del sangue, Hoepli, Milano, 1937; ristampa Ediz. Di Ar, Padova, 1978; II ed. riveduta e ampliata, Hoepli, Milano, 1942; ristampa Ediz. SEAR, Borzano(RE), 1995.

Sintesi di dottrina della razza, Hoepli, Milano, 1941; II ed. Ediz. Ar, Padova, 1978.

Indirizzi per una educazione razziale, Conte, Napoli, 1941; II ed.

La dottrina del risveglio. Saggio sull'asceti buddista, Laterza, Bari, 1943; II ed. riveduta, Scheiwiller, Milano, 1965; III ed., Scheiwiller, Milano, 1973; IV ed., Ediz. Mediterranee, Roma, 1995.

Lo Yoga della potenza. Saggio sui Tanta, Bocca, Milano, 1949; II ed. riveduta, Ediz. Mediterranee, Roma, 1968; III ed. Ediz. Mediterranee, Roma, 1972; ristampa 1981, 1994.

Orientamenti, Ed. “Imperium”, Roma, 1950; II ed. Ediz. Europa, Roma, 1971; III ed. 1975; ristampa 1977; IV ed. Ediz. Settimo Sigillo, Roma, 1984.

Gli uomini e le rovine, Ediz. Dell’Ascia, Roma, 1933; II ed. Volpe, Roma, 1967; III ed. riveduta con un’appendice, Volpe, Roma, 1972; ristampa 1977.

Metafisica del sesso, “Atanòr”, Roma, 1958; II ed. Ediz. Mediterranee, Roma, 1969; ristampe 1976, 1982, 1993.

L’ “Operaio” nel pensiero di Ernst Jünger, Ediz. Avio-Armando, Roma, 1960; II ed. Volpe, Roma, 1974; III ed. Ediz. Mediterranee, Roma, 1998.

Cavalcare la tigre, Scheiwiller, Milano, 1961; II ed. 1971; III ed. 1973; ristampa 1980; IV ed. Il Falco, Milano, 1981; V ed. Ediz. Mediterranee, Roma, 1995.

Il cammino del cinabro, Scheiwiller, Milano, 1963; II ed. 1972.

Il fascismo. Saggio di un’analisi critica dal punto di vista della Destra, Volpe, Roma, 1964; II ed. riveduta e ampliata, *Il fascismo visto dalla destra*, con in appendice “Note sul Terzo Reich”, Volpe, Roma, 1970; III ed. 1974; IV ed. 1979; V ed. Ediz. Mediterranee, Roma, 2000.

L’arco e la clava, in appendiceli saggio “Essere e divenire” di Gottfried Benn, Schiewiller, Milano, 1968(16 saggi); II ed. ampliata:

Scheiwiller, Milano, 1971 (19 saggi); III ed. Ediz. Mediterranee, Roma, 1995.

Raàga Blanda. Composizioni 1916-1922, Scheiwiller, Milano, 1969 (30 poesie edite e inedite e due disegni); II ed. anastetica, Ediz. Del Sole Nero. Amsterdam, s.d.

Ricognizioni, Ediz. Mediterranee, Roma, 1974 (40 saggi).

Saggi, antologie e studi di Julius Evola

Americanismo e Bolscevismo, in “Nuova Antologia”, n.1371, Maggio 1929; II ed. in I saggi della “Nuova Antologia”, Ediz. Di Ar, Padova, 1970.

Simboli eroici della tradizione romana, in “Vita nova”, n.8 agosto 1929.

Aspetti del mondo culturale della Germania contemporanea, in “Nuova Antologia”, n.1387, gennaio 1930; II ed. in I saggi della “Nuova Antologia”.

Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea, estratto da “Bilychnis”, n.222, 1927; II ed Il Basilisco, Genova 1984.

Il “nuovo” mito germanico del “terzo regno”, in “Politica”, nn. 103-104, giugno-agosto 1932; II ed. Il Corallo, Padova 1981.

Die drei Epochen des Gewissheitsproblem, in “Logos”, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1971.

La “mistica del sangue” nel nuovo nazionalismo tedesco, estratto da “Bilychnis”, n.2, 1931.

Superamento del romanticismo, estratto da “Il progresso religioso”, n. 3, 1928; II ed. in “Vita nova”, nn. 1-2, Gennaio-Febbraio 1931; III ed. Ed. Fondazione Evola, Roma, s.d.

Superamento del razzismo, in “Bibliografia fascista”, n.6, Giugno 1935.

La religione di Cesare, in “La Vita italiana”, 1934; II ed. con un saggio di F. Altheim, Ediz. Ar, Padova, 1977.

Sulla caduta dell’idea di Stato, in “Lo Stato”, n.2, febbraio 1934; II ed. in L’idea di Stato, Ediz. Ar, Padova 1970.

La ricostruzione dell’idea di Stato, in “Lo Stato”, n.4, aprile 1934; II ediz. In L’idea di Stato, cit. Note sui “miti” della spiritualità eroica nell’antichità classica romana (comunicazione di J. Evola al III Congresso di studi romani, Roma 1933) in Atti, a cura dell’Istituto di studi romani, Bologna 1934; II ed. a cura di P.L. Aurea, col titolo, Prospettive sui miti della spiritualità eroica, Ediz. Thule, Palermo, s.d.

Un maestro dei tempi moderni: René Guénon, in “La Vita italiana”, febbraio 1935.

Il mistero della decadenza, in “Vie della Tradizione”, n.9, Gennaio-Aprile 1973.

Superamento del razzismo, in “Bibliografia fascista”, n.6, giugno 1935.

Sul fondamento spirituale della nuova scienza dello Stato, in “Lo Stato”, n.5, maggio 1937.

Per una nuova scienza dello Stato, in “Lo Stato”, n.7, luglio 1937; II ed. in L’idea di Stato, cit. Les armes de la guerre occulte, in Contre-révolution, nn. 3-4, 1938.

Prolegomeni alla dottrina della razza, estratto da “scuola e cultura”, 1939.

Die Juden und die Mathematik, in Nazionalsozialistische Monatshefte, 1940; ed. It., La Difesa della Razza, Roma, 1940; II ed. Sentinella d’Italia, Monfalcone-Carmagnola, 1978.

Cultura e libertà, in Intellettuali per la libertà (Atti del I Congresso internazionale per la Difesa della Cultura, Torino, 12-14 Gennaio 1973), a cura del CIDAS, Torino, 1973.

Sulla tradizione nordico-aria, in “Bibliografia fascista”, n.2, febbraio 1939.

Die arische Lehre von Kampf und Sieg (conferenza in tedesco al “Kaiser Wilhelm Institut” di Roma, 7 dicembre 1940), Scholl und Co., Wien, 1941; ed. It., La dottrina aria di lotta e vittoria, Ed. di Ar, Padova 1970; II ed in appendice il saggio, La razza e la guerra; ed. Ar, Padova 1977.

La visione razzista della vita nell’insegnamento tedesco, estratto da “Scuola e cultura”, 1941.

Sulle differenza fra concezione fascista e nazista dello Stato, in “Lo Stato”, n.4, aprile 1941.

Antologie di scritti di J.Evola

I saggi di Bilychnis, ed. Ar, Padova 1970.

I saggi della Nuova Antologia, ed. Ar, Padova 1970.

Citazioni (a cura di G. Conti), Volpe, Roma 1971.

Note sulla monarchia (a cura di T. Romano), Thule, Palermo 1972.

Diario 1943-1944 (a cura di R. Del Ponte) Ed del CSE, Genova 1975.

Etica Aria (a cura di R. Del Ponte). Ed. del CSE, Genova 1976.

La dottrina aria di lotta e vittoria, Ed. Ar, Padova 1977.

Simboli della tradizione occidentale (a cura di R. Del Ponte), Carmagnola, Arthos, 1977.

La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra, Fondazione Julius Evola, Roma 1977.

La razza e il mito delle origini di Roma, Ed. Sentinella d'Italia, Monfalcone 1977.

Europa una: forma e presupposti. Fondazione Julius Evola, Roma 1979.

Considerazioni sulla guerra occulta (a cura di R. Del Ponte), Ed. del CSE, Genova 1977.

L'infezione psicanalitica, Fondazione Julius Evola, Roma 1978.

La questione sociale, Ed. Fondazione Evola, Roma, 1979.

Saggi di dottrina politica, a cura di R. Del Ponte, Ediz. Mizar, Sanremo, 1979.

La forza rivoluzionaria di Roma, Fondazione Julius Evola, Roma 1984.

Il nichilismo attivo di F. Nietzsche, Ed. Fondazione Evola, Roma, s.d.

I tempi e la storia, Ed. Fondazione Evola, Roma, 1982.

Oriente e Occidente, a cura di G. Nicoletti e M. Pucciarini, La Queste, Milano 1984.

“Civiltà” americana, Ed. Fondazione Evola, Roma, 1982.

Scritti sull'arte d'avanguardia, a cura di E. Valento, Ed. Fondazione Evola, Roma, 1994.

Ultimi scritti, Ed. Controcorrente, Napoli, 1977

Gerarchia e democrazia, Ed. di Ar, Padova, 1970; II ed. Ediz. Di Ar, Padova, 1977.

Il genio d'Israele. L'azione distruttrice dell'Ebraismo, Il Cinabro, Catania 1992.

Fenomenologia della Sovversione. L'Antitradizione in scritti politici del 1933-1970, a cura di R. Del Ponte, ed. SeaR, Borzano –Re- 1993.

Julius Evola nei documenti segreti del Terzo Reich, a cura di N. Cospito ed H. W. Neulen, ed. Europa, Roma 1986.

Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe, a cura di B. Zoratto. Ed. Fondazione Evola, Roma 1997.

Julius Evola nei rapporti delle SS, a cura di G. de Turris e B. Zoratto, Europa Libreria editrice, Roma 2000.

Lo Zen, Fondazione Julius Evola, Roma 1981.

Vita Nova, (1925-1933), a cura di G. F. Lami, Fondazione Evola, Roma 1990.

Cultura e politica, Ed. Fondazione Evola, Roma, s.d.

Il maestro Dioniso. Scritti sulla musica 1936-1971, a cura di P. Chiappano, Fondazione Evola, Roma 1999.

Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce (1925-1933), a cura di S. Arcella, Ed. Fondazione Evola, Roma, 1995.

Lettere di Julius Evola a Tistan Tzara 1919-1923, a cura di E. Valento, Fondazione Julius Evola, Roma 1991.

Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile 1927-1929, a cura di S. Arcella, Ed. Fondazione Evola, Roma, 2000.

Lettere di Julius Evola a Carl Schmitt, a cura di A. Caracciolo, Fondazione Evola, Roma 2001.

L'Idealismo Realistico(1924-1931), a cura di G.F.Lami, Ed. Fondazione Evola-Pellicani, Roma, 1977.

La nobiltà della stirpe (1932-1938). La difesa della razza (1939-1942), a cura di G. F. Lami, ed. Fondazione Julius Evola, Roma 2002.

O. Spengler e "Il Tramonto dell'Occidente", introduzione di M. Guerri, Ed. Fondazione Evola, Roma, 2002.

Superamenti. Critiche al mondo moderno 1928-1939, a cura di M. Icona, ed. Controcorrente, Napoli 2005.

Edizioni e traduzioni curate da Julius Evola

Lao-Tze, *Il libro del Principio e della sua azione*, ed. Mediterranee, Roma 1984;(Il libro della Via e della Virtù, Lanciano, Carrabba, 1923).

C. Della Riviera, *Il Mondo Magico degli Heroi*, ed. Arthos, Carmagnola 1978; (Laterza, Bari 1932).

R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Ed. Mediterranee, Roma 1972; (Ed. dell'Ascia, Roma 1953).

E. Malinsky-L. De Poncis, *La guerra occulta*, Ed. Ar, Padova 1978;
(Hoepli, Milano 1939).

J.J. Bachofen, *Le Madri e la Virilità olimpica*, Ed, 2C, Roma 1974;
(Bocca, Milano 1949).

G. Meyrink, *Il domenicano bianco*, Ed. del Gattopardo, Roma 1972;
(Bocca, Milano 1944).

G. Meyrink, *La notte di Valpurga*, Ed. del Gattopardo, Roma 1972;
(Bocca, Milano 1944).

G. Meyrink, *L'angelo della finestra d'Occidente*, Ed. del Gattopardo,
Roma 1972; (Bocca, Milano 1949).

G. Meyrink, *Alla frontiera dell'aldilà*, Rocco, Napoli s.d.

M. Elide, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Ed. Mediterranee,
Roma 1983; (Bocca, Milano 1954).

O. Weininger, *Sesso e carattere*, Bocca, Milano 1956.

O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1979;
(1957).

O Spengler, *Anni decisivi*, Ed. del Borghese, Milano 1973.

E. Erkes, *Credenze religiose della Cina antica*, Ismeo, Roma 1958.

I versi d'oro pitagorei, Atanòr, Roma 1973; (1959).

G. Marcel, *L'uomo contro l'umano*, Volpe, Roma 1963.

- F. Ossendowski, *Bestie, uomini, dei*, ed. Mediterranee, Roma 1973.
- E. Jünger, *Al muro del tempo*, Volpe, Roma 1965.
- W. Wefwrs, *Basi e idee della Stato spagnolo d'oggi*, Volpe, Roma 1965.
- T. Litt, *Istruzione tecnica e formazione umana*, Armando, Roma 1966.
- H.J. Schoeps, *Questa fu la Prussia*, Volpe, Roma 1966.
- Von Kuehnelt-E. Leddihn, *L'errore del democratico*, Volpe, Roma 1966.
- F. Gaucher, *Idee per un movimento*, Volpe, Roma 1966.
- T. Litt, *Le scienze e l'uomo*, Armando, Roma 1957.
- K.G. Durckheim, *Hara: il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*, Ed. Mediterranee, Roma 1969.
- P.B. Randolph, *Magia sexualis*, Ed. Mediterranee, Roma 1969.
- K. Löwenstein, *La monarchia nello stato moderno*, Volpe, Roma 1969.
- B. Gorge, *L'ondata rossa nella Germania dell'est, 1945-1951*, Volpe, Roma 1969.
- R. Reininger, *Nietzsche e il senso della vita*, Volpe, Roma 1971.
- H. Reiner, *Etica: teoria e storia*, Armando, Roma 1971.
- Lu-Tzu, *Il mistero del Fiore d'oro*, Ed. Mediterranee, Roma 1971.

A.Avalon, *Il mondo come potenza*, Ed. Mediterranee, Roma 1973.

D.T. Suzuki, *Saggi sul buddismo Zen*, Ed. Mediterranee, Roma 1975.

Principali scritti critici su Julius Evola

U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Vallecchi, Firenze 1930.

A.Romualdi, *Julius Evola: l'uomo e l'opera*, Volpe, Roma 1968; II ed., Volpe, Roma 1971; III ed. 1979.

G. Calogero, *Introduzione a Julius Evola*, Centro siciliano di studi tradizionali, Palermo 1971.

Omaggio a Julius Evola per il suo LXXV compleanno, a cura di G. de Turris, Volpe, Roma 1973.

R. de Mattei, *Il Transidealismo di Julius Evola*, in "Intervento", n. 11, 1973.

Julius Evola, numero speciale di "Le Devenir Européen", Special '73: maggio 1973.

Testimonianze su Evola, a cura di G. de Turris, Ed. Mediterranee, Roma 1973; II ed. 1985.

Omaggio a Evola, inserto speciale de “La Destra”, n.7, luglio 1974.

P.L. Aurea, *Evola e il nichilismo*, Ed. Thule, Palermo 1976.

F. Cassata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Ph. Baillet, *Julius Evola e l'affermazione assoluta (introduzione all'opera di Evola)*, ed. Ar, Padova 1978.

M. Veneziani, *La ricerca dell'assoluto in Julius Evola*, ed. Thule, Palermo 1979.

G. F. Lami, *Introduzione a Julius Evola*, Volpe, Roma 1980.

I. Mancini, *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mondatori, Milano 1983.

R. Melchionda, *Il volto di Dioniso*, Basaia, Roma 1984.

G Ferracuti, *Julius Evola*, Il Cerchio, Rimini 1984.

M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Ciarrapico, Roma 1984.

A.Jellamo, *Julius Evola, il filosofo della Tradizione*, in AA. VV.: *La Destra radicale*, Feltrinelli, Milano 1984.

F. S. Festa, *Julius Evola, (Tradizione e modernità)*, presentazione di A. Negri, Ed. FERV, Roma 2003.

G. Malgieri, *Modernità e tradizione. Aspetti del pensiero evoliano*, Il Settimo Sigillo, Roma 1987.

Tradizione e/o nichilismo? Letture e riletture di "Cavalcare la tigre", a cura di A. Colla, Ed. Barbarossa, Saluzzo 1988.

A. Negri, *Julius Evola e la filosofia*, Ed. Spirali, Milano 1988.

T. H. Hansen, *Introduzione a Julius Evola*, in *Menschen Inmitten von Ruinen*, Hoehnrain Verlag, Tuebingen-Zuerich-Paris 1991.

P. Di Vona, *Evola e Guénon, Tradizione e civiltà*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1985.

P. Di Vona, *Evola, Guénon, De Giorgio*, ed. SEAR, Borzano (RE), 1993.

M. Fraquelli, *Il filosofo proibito*, Terziaria, Milano 1994.

G. Galli, *Hitler e il nazismo magico. Componenti esoteriche del Reich millenario*, UTET, Torino 1993.

P. Echaurren, *Evola in dada*, ed. Settimo Sigillo, Roma 1994.

E. Valento, *Homo faber. Julius Evola fra arte e alchimia*, Ed. Fondazione Evola, Roma 1994.

Julius Evola e l'arte delle avanguardie, tra Futurismo, Dada e Alchimia, Fondazione Julius Evola, Roma 1998.

S. Francia a cura di, *Il pensiero tradizionale di Julius Evola*, Ed. Barbarossa, Milano 1994.

Julius Evola, numero speciale di “Futuro presente”, n. 6, 1995 (scritti di G. Ferracuti, R. Del Ponte, G. F. Lami, S. Arcella, A. Barbera, M. Rossi, G. Monastra, Ph. Baillet, G. de Turreis ed altri, con bibliografia completa, 1920-1994, delle opere di J. Evola).

Delle rovine ed oltre. Saggi su Julius Evola, a cura di M. Bernardi Guardì e M. Rossi, Pellicani, Roma 1995 (scritti di M. Bernardi Guardì, R. Del Ponte, P. Di Vona, G. Galli, G.F. Lami, A. Mola, M. Rossi, G. de Turreis).

Julius Evola: mito, azione, civiltà, a cura di R. Paradisi, Il Cerchio, Rimini 1996.

G. F. De Turreis, *Elogio e difesa di Julius Evola*, Ed. Mediterranee, Roma 1997.

G. Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, ed. Ar, Padova 1998.

AA. VV., *Julius Evola, un pensiero per la fine del millennio*, Ed. Fondazione Evola, Roma 1999.

P. Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola*, ed. Ar, Padova 2000.

F. Germinario, *Razza del Sangue, razza dello Spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930-43)*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

P. Chiantera-Stutte, *Julius Evola dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice (1919-1940)*, ed. Arakne, Roma 2002.

D. Lloyd Thomas, *Julius Evola e la tentazione razzista. L'inganno del pangermanesimo in Italia*, Giordano editore s.r.l., Brindisi 2006.

G. Scipione Rossi, *Il razzista totalitario. Evola e la leggenda dell'antisemitismo spirituale*, Rubbettino, Catanzaro 2006.

Bibliografia generale

G. Accame, *Il fascismo immenso e rosso*, Il Settimo Sigillo, Roma 1990.

A. G. Balestrieri, *Filosofia della konservative Revolution: Artur Moeller van den Bruck*, Lampi di stampa, Milano 2004.

S. Breuer, *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Donzelli editor, Roma 1995.

N. Bobbio, *Destra e sinistra*, Donzelli, Roma 1995.

D. Cantimori, *Tre saggi su Jünger, Moeller van den Bruck, Schmitt*, ed. Settimo Sigillo, Roma 1985.

D. Conte, *Catene di civiltà. Studi su Spengler*, ESI, Napoli 1994.

D. Conte, *Storicismo e storia universale*, Liguori, Napoli 2000.

D. Conte, *Introduzione a Spengler*, Roma.Bari, Laterza 1997.

D. Conte, *Prospettive di storia universale nell'opera di Oswald Spengler*, in *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lissa, Guerini, Milano 1997.

W. Darrè, *La nuova nobiltà di sangue e suolo*, Ed. Ar, Padova 1978.

Y. De Begnac, *Taccuini mussoliniani*, Il Mulino, Bologna 1990.

A. De Benoist, *Come si può essere pagani?*, Basaia, Roma 1984.

A. De Benoist, *Democrazia. Il problema*, Arnaud, Firenze 1985.

A. De Benoist, *Moeller van den Bruck, o la Rivoluzione Conservatrice*, ed. Tridente, La Spezia 1981. A. De Benoist, *Visto da destra*, Akropolis, Napoli 1981.

R. De Felice, *Intervista sul fascismo* (a cura di M.A. Ledeen), Laterza, Bari 1975.

R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Bari 1983.

R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1983.

R. De Felice, *Storia del fascismo*, Einaudi, Torino 1968-1981.

R. Del Ponte, *Il movimento tradizionalista romano nel Novecento*, ed. SeaR, Scandiano-Re- 1987.

M. Donà, *Magia e filosofia*, Bompiani, Milano 2004.

P. Drieu La Rochelle, *Il mito dell'Europa*, ed. Akropolis, Napoli 1981.

E. Erra, *Le radici del fascismo*, Settimo sigillo, Roma 1995.

De Gobineau, *Saggio sull'ineguaglianza delle razze*, ed. Ar, Padova 1977.

A. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna 1988.

G. Galli, *La Destra in Italia*, Gammalibri, Milano 1983.

E. Galli della Loggia, *Intervista sulla destra*, (a cura di L. Caracciolo), Latrza, Bari 1994.

A. Gehelen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, ed. Mediterranee, Roma 1994.

R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere*, Ed. Studi Tradizionali, Roma 1965.

R. Guénon, *Precisazioni necessarie*, ed. Ar, Padova 1988.

R. Guénon, *Il regno della quantità e il segno dei tempi*, Adelphi, Milano 1982.

H.F.K. Günther, *Religiosità indoeuropea*, ed. Ar, Padova 1980.

F. Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979

E. Jünger, *Avvicinamenti, droghe ed ebbrezze*, Multiphla, Milano 1982.

E. Jünger, *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000.

- E. Jünger, *L'Operaio*, Guanda, Parma 2004.
- E. Jünger, *Sulle scogliere di marmo*, Guanda, Parma 2002.
- E. Jünger, *Eumeswil*, Guanda, Parma 2001.
- E. Jünger, *Heliopolis*, Guanda, Parma 2006.
- A. Mohler, *La rivoluzione conservatrice* (una guida), Akropolis, Napoli 1990.
- I. Nitobe, *Bushidō*, ed. Sannō-kai, Padova 1991.
- A. Ostidich, *Sulla democrazia*, ed. Ar, Padova 1991.
- G. Prezzolini, *Intervista sulla destra* (a cura di C. Quarantotto), Mondadori, Milano 1994.
- C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, E.G.E.A., Milano 1991.
- O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma 1999.
- O. Spengler, *A me stesso*, Adelphi, Milano 1993.
- O. Spengler, *Anni della decisione*, ed Ar, Padova 1994.
- O. Spengler, *Prussianesimo e Socialismo*, ed. Ar, Padova 1994.
- O. Spengler, *Albori della storia mondiale*, ed. Ar, Padova 1996.
- O. Spengler, *Forme della politica mondiale*, ed. Ar, Padova 1994.
- O. Spengler, *L'uomo e la tecnica*, Guanda, Parma 1992.

O. Spengler, *Eraclito*, Settimo Sigillo, Roma, s. d.

O. Spengler, *Urfragen. Essere umano e destino*, Longanesi, Milano 1971.

Oswald Spengler. Tramonto e metamorfosi dell'Occidente, "Filosofia dell'arte", collana diretta da S. Zecchi, Mimsis, Milano 2004.

M. Veneziani, *Processo all'Occidente*, Sugarco, Milano 1989.

M. Veneziani, *La rivoluzione conservatrice in Italia*, Sugarco, Milano 1994.

M. Veneziani, *I vinti. I perdenti della globalizzazione e loro elogio finale*, Mondadori, Milano 2004.

M. Veneziani, *Il secolo sterminato. L'Italia laboratorio del Novecento*, Rizzoli, Milano 1998.

Z. Sternhell, *Né destra né sinistra*, Baldini&Castaldi, Milano 1997.

Z. Sternhell, *Nascita dell'ideologia fascista*, Baldini&Castaldi, Milano 2002.

Z. Sternhell, *Contro l'illuminismo*, Baldini&Castaldi Dalai editore, Milano 2007.

S. Zecchi, *Sillabario per il nuovo millennio*, Oscar Mondadori, Milano 1993.

E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, Bompiani, Milano 1971.

